

فلسفة

ناصر نصار

الأيديولوجية على المحك

فصول جديدة في تحليل الأيديولوجية ونقدها



دار الطبعة بيروت



mohamed khatab

الإيدولوجية على المحك

للمؤلف

La pensée réaliste d'Ibn Khaldun, P.U.F., Paris, 1967.

El pensamiento realista de Ibn Jaldun, Fondo de cultura económica, Mexico, 1980.

- نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، طبعة رابعة، ١٩٨٦.
- طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، طبعة ثالثة، ١٩٨٦.
- مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، مكتبة بيسان، طبعة رابعة، ١٩٩٢.
- الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، طبعة ثالثة، ١٩٩٤.
- الفلسفة في معركة الإيديولوجية، دار الطليعة، طبعة ثانية، ١٩٨٦.
- مطارحات للعقل المتكزّم، دار الطليعة، ١٩٨٦.
- تصورات الأمة المعاصرة، دار أمواج / مكتبة بيسان، طبعة ثانية، ١٩٩٤.

ناصر نصّار

الأيديولوجية على المحك
فصولٌ جديدةٌ في تحليل الأيديولوجية ونقدِها

دار الطليقة للطباعة والنشر
بيروت

جميع الحقوق محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت - لبنان
ص.ب ١٨١٣ - ١١
تلفون ٣٠٩٤٧٠
٣١٤٦٥٩

الطبعة الأولى
نيسان (أبريل) ١٩٩٤

تمهيد

ينطىء من يذهب إلى أن انهيار الاتحاد السوفياتي، وما كان يعرف بالكتلة الاشتراكية، علامة على أقول الإيديولوجية، أو على نهاية عصر الإيديولوجية. فما انهار، في الواقع، في أوروبا الشرقية والوسطى، في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات، هو منظومة إيديولوجية معينة، أو تطبيق معين لهذه المنظومة الإيديولوجية، وليس الإيديولوجية نفسها كنمط من أنماط التفكير الاجتماعي. وما زال مع هذا الانهيار هو نوع معين من الصراع الإيديولوجي على الصعيد العالمي وعلى صعيد المجتمعات المعنية به بصورة مباشرة، وليس الصراع الإيديولوجي نفسه. فالإيديولوجية محتفظة بأشكال كثيرة من الوجود والحضور والتأثير، في مختلف أقطار العالم وفي شبكة العلاقات الدولية. وحشاً ينتهي شكل، يتكوّن شكل جديد. وعندما تتفكك منظومة، تتركب منظومة جديدة عليها. ومن الطبيعي أن يستتبع ذلك تغيرات في أطراف الصراع ومستوياته واتجاهاته.

إن المفالة في تعظيم وظيفة الإيديولوجية في البناء الاجتماعي، سواء كان العمل فيه عافياً أم إصلاحياً أم ثورياً، كالمفالة في تعميمها وتعميشها. فالإيديولوجية تؤدي وظيفتها، أو بالأحرى وظائفها، في البناء الاجتماعي، وهي نمط من أنماط التفكير الاجتماعي، أو نوع من أنواعه،

ينزع طبيعياً إلى أن ييسر حل الأنماط أو الأنواع الأخرى التي بضاعل معها، فيمتد حيناً وينتشر ويطنى، ويتكمش حيناً آخر ويتقلص ويتزوي، بحسب الخصائص التاريخية المتينة لجذلية تفاعله مع القوى النشطة في المجتمع. ولذا ينبغي اعتباره والنظر إليه، واستخدامه عملياً، دون توهم حول قدرته، ودون تزيف لطبيعته.

ونصوص هذا الكتاب تتدرج عاماً في هذا الاتجاه... فهي تقوم على إدراك حاد بمهية الظاهرة الأيديولوجية ومكانتها في البناء الإجتماعي. وتسعى إلى تسليط أنوار التحليل النقدي عليها، توصلاً إلى التعرف الموضوعي على حقائقها من جهة، وإلى تعزيز العقل العلمي والفلسفي في مواكبتها ومحاكمتها من جهة ثانية. أما من جهة نسبتها إلى ما سبقها من نصوص نشرتها عن الأيديولوجية، فإنها إضافات، بعينة عن التكرار، ومنفتحة على الجهد في التجربة وفي المعرفة.

إن مجال الأيديولوجية، أو المجال الأيديولوجي، من أشد مجالات الحياة الثقافية الإجتماعية لطاقة ومرونة، ومن أعقدها احتجاباً وظهوراً، ومن أوسعها تدخلاً مع سائر مجالات الحياة الإجتماعية، النفسية والثقافية والسياسية والتربوية والإقتصادية والإعلامية. ولذلك يبدو أقدر من غيره على مقاومة التحليل وعلى الإفلات من قبضة النقد. ومن هنا، يصح أن نستج أن التركيز على بنيته الداخلية بقود بالضرورة إلى التركيز على تفاعلاته الخارجية، والعكس صحيح أيضاً. إن مفهوم المجال من المفاهيم الأساسية التي يمكن توظيفها بجدوى كبيرة في العلوم والفلسفة الإجتماعية. فهو يضيف إلى مفهوم المكان شيئاً من عنصر الحركة والتحرك، وإلى مفهوم الفضاء شيئاً من عنصر الذات والذاتية. فإذا كانت هذه المفاهيم الثلاثة مترادفة بوجه عام، فإن مفهوم المجال أصلحها وأغناها للتفكير في ظواهر الحياة الإجتماعية وعلاقاتها. وعلى هذا الأساس، عندما نتحدث عن مجال

الإيديولوجية، فإننا نعني الحيز الذي تحتله في الحياة الاجتماعية، والفضاءات التي تتحرك فيها أو تتغلغل فيها، كما نعني الفسحة التي يتغلوى عليها بنائها. بعبارة أخرى، التصورات الإيديولوجية تتحدد بالنسبة إلى مجال داخلي، هو مجموعة الأنساق والمطائف والإشارات التي تتألف منها الإيديولوجية، وإلى مجال خارجي، هو مجموعة الروابط والتفاعلات والأفاق المقترحة أمام الإيديولوجية.

ولما كانت الحركة من عناصر مفهوم المجال، سواء كان داخلياً أم خارجياً، بات من الممكن، بل من الضروري، الانتقال من مفهوم مجال الإيديولوجية إلى مفهوم زمن الإيديولوجية. ففي مجال الإيديولوجية، يبرز زمن خاص من أزمنة الحياة الاجتماعية، هو بالضبط زمن الإيديولوجية. ومعناه ثلاثة معانٍ: الأول هو تصور الإيديولوجية للزمان والتاريخ، والثاني هو سيادة الإيديولوجية في الحياة الاجتماعية السائدة في عصر معين بصورة كافية لتعريف هذا العصر بها، والثالث هو كيفية خضوع الإيديولوجية لعامل الزمن وتعاطيها معه، نشوئاً واستمراراً وتطوراً وانحداراً. المعنى الأول، أي الزمن بحسب الإيديولوجية، موجود، على الخصوص، في أقوال الإيديولوجية عن التاريخ وأحكامها على مراحله. وهو يتقاطع بدرجة أو بأخرى مع تصورات الزمن بحسب الأسطورة والدين والفلسفة والعلم. أما المعنيان الآخران، فإنهما غير موجودين في النص الإيديولوجي نفسه. ولذا ينبغي استقراؤهما بالنظر إلى الإيديولوجية من خارج نصها. وفي هذا السياق، ينبغي التنبه إلى الفرق الكبير بين معنى نهاية عصر الإيديولوجية وبين معنى عصر نهاية الإيديولوجية. فما تعنيه عبارة نهاية عصر الإيديولوجية يفترض وجود عصر سادت فيه الإيديولوجية والعصرات الإيديولوجية، ثم أخلت سيادتها في الهبوط والتلاشي. إلا أنه لا يفترض شيئاً محمداً عن مصير الإيديولوجية بعد زوال سيادتها، خلافاً لما

تعبه عبارة عصر نهاية الإيديولوجية. فهذه العبارة تعني أن ما ينتهي هو الإيديولوجية، وليس فقط سيادتها، وأن هذه النهاية تجري في عصر معين لأسباب معينة. وفي الحقيقة، يسهل الانزلاق من معنى نهاية عصر الإيديولوجية إلى معنى عصر نهاية الإيديولوجية، ولا سيما عندما تحتل إيديولوجية معينة مجالات الحياة الاجتماعية كلها وتظهر كأنها هي الإيديولوجية نفسها، فيكون انبهارها بمثابة انبهار للإيديولوجية كلها. والمراقبة الواعية والتقدير للواقع هي الوسيلة النافعة لتصحيح مثل هذا الانزلاق. فالعلاقات بين الإيديولوجية وبين العصر بمعناه الاجتماعي التاريخي، لا يمكن أن تختزل من وجهة نظر إيديولوجية واحدة بعينها، أو من وجهة النظر في مصير إيديولوجية واحدة بعينها. لكل إيديولوجية عمر خاص، إذا جاز استعمال هذا التعبير، وقدرة خاصة على البقاء والاستمرار، وعلى التكيف والتطور، في مواجهة المشكلات والأزمات والمخزق، وعلى الانبعاث بعد ركود وجود. إن مجال الإيديولوجية هو، بهذا الاعتبار، مجال منظومة مفتوحة من التحولات المتشابكة: تحولات تجري في الإيديولوجية وتحولات تجري انطلاقةً من الإيديولوجية وتحولات تجري ضد الإيديولوجية. فهل يوجد قانون شامل يحكم هذه التحولات لجميع الإيديولوجيات؟

ليس هذا السؤال هو السؤال الوحيد الذي ينتظر النظرية النقدية للإيديولوجية.

بيروت، في ١٧/١/١٩٩٤

[I]

عناصر منهجية لدراسة معاني التصورات الأيديولوجية

١ - الغرض من هذه المقالة

الغرض من هذه المقالة الموجزة طرح بعض القواعد العامة لدراسة التصورات الأيديولوجية. فليست هذه المقالة إذن بحثاً مستفيضاً في مناهج دراسة الخطاب الأيديولوجي، كما تبلور في المرحلة الحاضرة من تاريخ العلوم الاجتماعية والعلوم السياسية. وليست عرضاً كاملاً للمنهج الذي نراه أصح من غيره لتحليل وتفسير الخطاب الأيديولوجي. إنها مجموعة أفكار حول مجموعة قواعد إجرائية، قابلة للتطوير والتعديل. وهادفة إلى دراسة جزء محدد من الخطاب الأيديولوجي، وهو معنى تصوّر معين فيه. وعليه، لن نتناول بالعرض والنقد المنهج التقليدي لتحليل المدارات، أو منهج تحليل المضمون، أو منهج إحصاء المفردات، أو منهج تحليل حقول الدلالة، أو منهج تحليل الحقول المرجعية، أو منهج تحليل مسار البرهنة، أو غيرها من المناهج التي هي قيد التطبيق والتطوير في الدراسات الاجتماعية والسياسية للخطاب الأيديولوجي. فالقواعد الإجرائية التي نطرحها تتقاطع مع هذا أو ذاك من تلك المناهج، ولكنها لا تنتمي إلى منهج بعينه

منها. وهي مرتبطة في الأساس بتصورنا للإيديولوجية، وفي الوقت الحاضر بما نتوخاه من كشف المعاني التي يحملها تصور الأمة في صنف واحد من الإيديولوجيات، وهو صنف الإيديولوجيات القومية. وإذا كان لنا أن نطلق إسماً على المنهج العام الذي ينظمها، فلنأنا نقترح أن يُسمى منهج الأنساق المتكاملة لتحليل التصورات الإيديولوجية.

٢ - معنى التصور الإيديولوجي

ما نعنيه بالتصورات الإيديولوجية هو المضامين التي تحملها الأفكار الإسمية المدخلة في تكوين الإيديولوجية من حيث هي بناء فكري محيز. والمعيار الأساسي لتمييز إيديولوجية عن أخرى في الواقع المعيني هو الجماعة التي يرتبط التفكير بوجودها ومصالحها ومصيرها؛ بدون جماعة تاريخية معينة، مقصودة في ذاتها وفي علاقتها مع جماعات النوع البشري، لا يقوم بناء إيديولوجي، أو جزء من بناء إيديولوجي. فالإيديولوجية بالمعنى المعيني هي نظرة فرد أو فئة إلى جماعة شاملة معينة، أو نظرة جماعة معينة إلى نفسها، من حيث هي جماعة متميزة الهوية وفاعلة في سبيل تحقيق مصالحها وتطلعاتها... وهذه النظرة تتألف من تصورات وقضايا خبرية وإنشائية وقيمة. مما يعني أن التصور الإيديولوجي الذي نعنيه هنا ليس النظرة الشاملة إلى وجود جماعة معينة وتاريخها الماضي والمستقبل بكل أصعده ومشكلاته، وليس التفسير الشامل أو وجهة التفسير الشامل لجانب من الوجود أو للوجود كله، وإنما هو المضمون الذهني المقترن بلغة معينة وجملة الدلالات والإيماءات التي تحيط به أو تنبثق منه. ومن الواضح أن الخطاب الإيديولوجي، بما ينطوي عليه وما يثيره من آراء ومشاعر، ينبني في نهاية التحليل على مجموعة من المفاهيم الأساسية. وهذه المفاهيم تستحق أن تدرس قبل غيرها، لأن قيمة البناء الفكري القائمة عليها تحدد بقيمتها.

٣ - صعيد الخطاب الإيديولوجي

الخطاب الإيديولوجي ليس كل شيء في الإيديولوجية. إنه في شكله الأعم مجموعة النصوص التي تعطي الإيديولوجية حيزاً خاصاً في مجال التواصل الاجتماعي. والدراسة الشاملة للإيديولوجية لا تنحصر في دراسة صعيد الخطاب فيها. ثمة أصعدة عدة ينبغي تناولها بالتحليل للحصول على نظرة علمية وافية إلى إيديولوجية معينة، كصعيد الممارسات الفعلية للإيديولوجية، للمتطهرة مثلاً في المؤسسات أو في السلوك العردي، وصعيد الحياة الإيديولوجية النفسية التي تعبر عن نفسها بما هو دون الخطاب للعقل. إلا أن صعيد الخطاب الإيديولوجي يصح أن يكون موضوعاً لتحليل خاص، نظراً لما يتمتع به من مقومات ذاتية ومن أهمية في تفاعل الإيديولوجية وانتشارها وانتقالها عبر الأجيال. وفي الواقع، لا يمكن عزل الخطاب الإيديولوجي عن السيرة الاجتماعية للإيديولوجية عزلاً تاماً. إلا أن هذا لا يعني أن القراءة التحليلية للخطاب الإيديولوجي ينبغي أن تتم بالضرورة بعد دراسة البنية الاجتماعية باعتبارها بنية متحركة موضوعياً ومحددة لتكوين صعيد الخطاب الإيديولوجي ودوره. إن صعيد الخطاب الإيديولوجي جزء لا يتجزأ من البنية الاجتماعية الشاملة. والعلاقة القائمة بينه وبين سائر أصعدتها يمكن أن تكون علاقة انعكاس أو تبعية، كما يمكن أن تكون علاقة توجيه أو غير ذلك من علاقات الفعل والانفعال. ولذلك ينبغي تناول صعيد الخطاب الإيديولوجي على قاعدة الواقعية الجدلية النسبية، والتركيز على بنيتها الذاتية كمدخل إلى فهم حركة البنية الاجتماعية بكاملها.

٤ - التصورات الإيديولوجية كتصويرات لغوية

لا شك في أن شرط الموضوعية يتطلب أن يُنظر إلى التصورات المنظمة

في خطاب إيديولوجي كاشيء. ولكن إذا كان الجدل بين علماء الاجتماع قد بين التصورات التي تحول دون تطبيق قاعدة دوركهايم على الأحداث الاجتماعية الممكن مراقبتها بأساليب حسية تطبيقاً صارماً، فبأي معنى، يمكن التمسك بقاعدة الشيئية في دراسة التصورات الإيديولوجية؟

بداية الجواب عن هذا السؤال تكمن في ضرورة جدلية التحليل والنظهم، المتجاوزة لأحادية النهج التحليلي وأحادية النهج التفهيمي، في دراسة مجالات السلوك الإنساني المنطوية على معنى. ولكن يمكن القيام بخطوة كبيرة في نقد قاعدة الشيئية بالتركيز على كون التصورات الإيديولوجية موجودة في مجال تعبير لغوي ومحكومة بمنطق هذا المجال. فما هو مطروح أماننا ليس خافياً كالتواهي، وليس بادياً كاللؤسات والخروب والثورات، وإنما هو تعبيرات لغوية خاصة، يمكن تناولها بالتحليل من وجهات مختلفة. وكما يفعل المحلل النفسي عندما ينظر إلى الأحلام كتعبيرات عن حقائق ورغبات نفسية فردية، يمكننا أن ننظر إلى التصورات الإيديولوجية كتعبيرات ذهنية لغوية عن حقائق ورغبات جماعية، واقعة تحت المراقبة الموضوعية كتعبيرات حسية، وقابلة للتحليل من وجهة منطقية، ومن وجهة نفسية، ومن وجهة سوسولوجية، ومن وجهات أخرى، مع الاستعانة بأساليب التحليل التي تنتجها العلوم الألسنية.

٥ - معنى التصور الإيديولوجي في ضوء موقعه في النظام الإيديولوجي

من أجل دراسة أي تصور من تصورات أي إيديولوجية، ينبغي تحديد الصف أو الفئة التي تنتمي إليها الإيديولوجية، وتحديد منزلة التصور المقصود درسه في إطار الإيديولوجية المصنفة. فالإيديولوجية القومية والإيديولوجية الطائفية والإيديولوجية الطبقة، مثلاً، تشكل أصنافاً باعتبار

طبيعة الجماعة التي يرتبط التفكير بها. الإيديولوجية القومية العربية، مثلاً، تشكل فرداً ضمن مجموعة الإيديولوجيات القومية، كما أن الإيديولوجية البروليتارية تشكل مجموعة ضمن فئة الإيديولوجيات الطبقية، والإيديولوجية البروليتارية الإيطالية فرداً ضمن مجموعة الإيديولوجيات البروليتارية. وليس التصنيف الأولي للإيديولوجية مطلوباً لتوضيح الإدراك وحسب، وإنما هو مطلوب لتوضيح منزلة التصور المقصود درسه في الإطار العام لنظام الإيديولوجية. فالتصورات في أي نظام إيديولوجي تترايب وتتربط في اتجاهات أفقية وعمودية، صاعدة ونزلة، ولا يمكن أن يأتي تحليل معنى التصور المقصود درسه مطابقاً للواقع بدون إدراك لموقع هذا التصور بالنسبة إلى سائر تصورات الإيديولوجية. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نقرر بصورة تقريبية مسبقة أن معنى تصور الأمة في إيديولوجية طبقية يختلف عن معناه في إيديولوجية قومية، كما يختلف معنى تصور للطبقة الاجتماعية في إيديولوجية قومية عن معناه في إيديولوجية طبقية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى تصور الدولة، أو تصور النظام السياسي أو تصور الثورة أو تصور الحزب أو تصور الأصالة الخ... التصور الأساسي في إيديولوجية معينة قد يتحول إلى تصور ثانوي أو هامشي أو فرعي في إيديولوجية أخرى. وهذا كله يعني أن معنى التصور يختلف بحسب درجة أهميته في النظام الإيديولوجي، وبحسب مجموعة مؤشرات وقرائن، كمؤشرات التواتر والتوارد، الكمية والكيفية.

وفي الحقيقة، ليس اعتبار الموقع في النظام الإيديولوجي سوى مدخل إلى أربع عمليات يتحدد بها المعنى الحقيقي، أو المعاني الحقيقية، للتصور المدروس. وهذه العمليات هي: تحليل نسق المقصودات، وتحليل نسق العلاقات، وتحليل نسق العوامل، وتحليل نسق الوظائف. فلتكلم على كل واحدة من هذه العمليات.

٦ - تحليل نسق المقومات

لكل تصوّر مفهوم، أي مجموعة عناصر مؤلفة ومقترنة باللفظة الدالة اصطلاحاً على التصور، وتسمى تلك العناصر مقومات التصور الذاتية. وما يحلّد للمفهوم يسمى التعريف. ومن هنا، كانت العملية الأولى التي يتمين القيام بها لكشف معنى التصور هي البحث عن تعريفه، وتحليل هذا التعريف تحليلًا داخليًا.

لنأخذ تصور الأمة، فهل يمكن البحث عن مستلزماته وعلاقاته ونتائج قبل معرفة مفهومه؟ إن السؤال من المقومات التي تشكل بها مفهوم الأمة هو الشرط لكل الاسئلة البحثية الأخرى. إذ إنه لمن الواضح أن كل بناء إيديولوجي قومي يتحدد انطلاقاً، بما يضعه من مقومات ذاتية في تصور الأمة. فإذا كان المقوم الأساسي للأمة هو اللغة، أو بالأحرى الرابطة اللغوية، بات من الممكن مواجهة المستلزمات الثقافية والسياسية والجغرافية والإقتصادية والإجتماعية لوحدة الأمة - اللغة - بأسلوب منطقي محدد يختلف حركته عن حركة الأسلوب الملائم لتحليل مستلزمات التصور الذي يحدد الأمة بالدولة أو بالعرق أو بغير ذلك من الروابط الجماعية الأساسية.

وتبين الكتابات الإيديولوجية في مدى الاهتمام بصياغة تعريفات تصوراتها وبالدفاع عنها وتبويرها. ومن هذا التباين، تنشأ ضرورة تنوع أساليب تحليل المقومات الذاتية للتصور، كما تنشأ ضرورة تصنيف التعريفات بحسب نوع بلورتها وصياغتها.

وبحسب قسمة منطقية شكلية، تكون التعريفات إما معنوية، وإما مضمرة. والتعريفات المعنوية، إما بسيطة، وإما مبلورة. فإذا كان التعريف مضمراً، فإما أن يُستدل عليه من خارج نص الخطاب الإيديولوجي،

بالرجوع إلى نصوص من الاتجاه نفسه أو إلى طرق استمهال شائعة في العصر، وإما أن يُستدل عليه من داخل النص، بالاستعانة بمبرج تحليل حقول الدلالة، الذي يوصل إلى المقومات من خلال الأوصاف والأفعال للمفترية بالتصور، ومن خلال التصورات المعادلة أو المشاركة أو المقابلة للتصور. وفي هذه الحالة، تتقاطع عملية تحليل نسق المقومات مع عملية تحليل نسق العلاقات. فالمعنى الذي يتطلب إظهاره تحليل معاني المفردات المحيطة به هو في الحقيقة معنى كامن في شبكة. ويحتاج إلى كثير من الجهد والعمل الاستنتاجي لكي يخرج إلى العلن كمعنى مفرد، مضيء لغيره. ولذلك، يرتاح التحليل في الدرجة الأولى للتصورات المعلنة تعريضاتها. ويواجه بطبيعة الحال مشكلات من نوع آخر. يُسمى تعريف التصور العلن بسيطاً إذا جاء مذكوراً دون شرح للمحجج الداعمة لثبته واستبعاد غيره من التعريفات. ويسمى مبهوراً، إذا رافقته معالجات تبريرية ونقدية حول أسباب وضعه على النحو الذي وضع عليه. وسواء كان تعريف التصور بسيطاً أو مبهوراً، فإنه من الطبيعي أن يتطوي على مجموعة مقومات، لا على مفهوم واحد، وإلا كان تعريفاً بالتراصف. وليس التعريف بالتراصف تعريفاً بالمعنى الحقيقي. وذلك طبيعي، لأن مهمة التعريف هي إضافة شيء إلى شيء، أو ربط شيء بشيء، بحيث ينتج معنى جديد متميز عن سائر المعاني. وقد يخطر على بال الباحث هنا أن التعريف النموذجي، الأرسطوطاليسي، للإنسان بأنه حيوان عاقل أو ناطق، وهو تعريف يقوم على قاعدة الجنس القريب والفصل النوعي، هو التعريف الذي ينبغي أن تحتل به جميع التعريفات في البناء الإيديولوجي، أو ينبغي أن تقاس بالنسبة إليه. إلا أن هذا الحفاطر لا يمكن الركون إليه تملأً. فالإيديولوجية لا تنوحي كالملم أو كالفلسفة الوصول إلى تعريفات لفاهيم التصورات في صوم ما تنطبق عليه، وإنما تنوحي الوصول إلى تعريفات لفاهيم

التصورات في خصوص ما هي موضوعة لأجله، وهو وجود ومصالح وتطلعات جماعة تاريخية خاصة بعينها. واستخدام العلم أو الفلسفة في وضع التعريفات أسلوب يمكن أن يلجأ إليه الفكر الإيديولوجي، وينبغي من قوائد كثيرة. إلا أنه لا يغير طبيعته بهذا الاستخدام. والنسبة إلى الباحث في معنى التصورات الإيديولوجية، يشكل هذا الاستخدام خاصة ينبغي استثمارها إلى أبعد حد، مع العلم أن معظم التعريفات الإيديولوجية هي رسوم أو اصطلاحات إجرائية متلونة بالتجربة الإجتماعية التاريخية التي تختصها.

يتربّ على الباحث من جراء هذا الوضع أن يعالج مجموعة أسئلة تتعلق بقضية تعدّد المقومات في مفهوم التصور. ما هي هذه المقومات بالضبط؟ كيف يأتي ترتيبها؟ هل هي متعادلة القيمة في تكوين المفهوم؟ هل يحتل مرتبة الصدارة والأولية مقوم معين بينها؟ وما هي نوعية العلاقات بين المقومات؟ هل هي علاقات اشتقاق أم علاقات تضمين، أم هي علاقات برآنية عضوية؟ وفي هذه الحالة، هل الرابط بينها هو رابط العطف أم رابط البند؟ فالإجابات عن هذه الأسئلة تؤدي إلى تكوين صورة واضحة عن الشاسك الداخلي للتصور، وهو ما نسميه نسق المقومات.

لنأخذ مثلاً مفهوم الطبقة الاجتماعية ففي معظم الإيديولوجيات، يرد الوعي الطبقي في عدده مقوماته. لكن الاختلافات كبيرة حول مرتبة هذا المقوم في نسق مقومات الطبقة الاجتماعية. وهذه الاختلافات تابعة للاختلافات حول المقومات الموضوعية للطبقة الاجتماعية. فمن الإيديولوجيات ما يجعل الوعي الطبقي مقوماً ثانوياً، لا يمنع غيابه عن التكلم عن طبقات اجتماعية، ومنها ما يجعله شرطاً لا بد منه لوجود الطبقة الاجتماعية، ومنها ما يربط أهميته بالجانب التضالي للطبقة الاجتماعية، لا بوجودها نفسه. ومن الواضح أنه يترتب على كل اختيار من هذه

الاختيارات الثلاثة نتائج حاسمة على صعيد نظرية المجتمع ونظرية حركته الداخلية.

وإذا عدنا إلى مفهوم الأمة، فإننا نجد أن الإيديولوجيات تختلف كثيراً في تعدد مقوماته، وفي ترتيبها، وفي تحديد العلاقات فيما بينها. فهل الوعي القومي مقوم من المقومات الذاتية للأمة؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فما هي شروط تكوينه في نسق المقومات الموضوعية للأمة؟ وما هي حصراً هذه المقومات؟ إذا قلنا إنها اثنان: وحدة اللغة ووحدة التاريخ، فكيف هذين العاملين يتقدم على الآخر؟ وما هو محتوى وحدة التاريخ؟ وثانياً، ما هي العلاقة بين الأمة وعامل الدولة الواحدة؟ والعلاقة بين الأمة وعامل الأساس الجغرافي، وسواءها من العوامل؟ وثمة سؤال آخر لا بد من طرحه: هل يمكن تجميع القول بوحدة اللغة ووحدة التاريخ على جميع المجتمعات التي تسمى أمماً؟

إن إثارة موضوع التعميم لا تدخل في تحليل النسق الداخلي للتصور، ولكنها تدخلنا إلى مسألة كيفية سلوك الفكر الإيديولوجي توصلًا إلى المقومات التي يراها ضرورية لبناء مفهوم التصور. وتحليل هذا السلوك يلقي الضوء على الشروط المعرفية المصاحبة لنسق المقومات. إلا أننا نستحسن أن نعالج هذه الناحية من نسق التصور في باب نسق العوامل. فالعامل الاستيمولوجي بطول سباق البرهنة، ليس فقط على صعيد تكوين المفهوم، بل على صعيد تكوين البناء الإيديولوجي برمته. ومن الأفضل تحليله بعد تحليل نسق العلاقات التي تحيط بالتصور.

وقد نقع في النص الإيديولوجي الذي ندرسه على أكثر من تعريف للتصور، أو على تعريفات جزئية مبعثرة. ففي هذه الحالة، ينبغي العمل على إعادة تركيب ما هو أجزاء مبعثرة، مع مراعاة التماسك المنطقي، بقدر ما يمكن، وكذلك العمل بالقدرة على التعريفات المتباينة، إما لاكتشاف

الوحدة فيها بينها، وإما لإظهار الفوارق، التي قد تعبر عن تطور في غزو
التصور، وقد تعبر عن تناقض أو عن تصرف براغماتي محض.

٧ - تحليل نسق العلاقات

يتألف نسق العلاقات بالنسبة إلى تصور إيديولوجي معين من مجموعة
الروابط الإيجابية والسلبية، التي تقوم بينه وبين التصورات المحيطة به.
ودوره في تبيين معنى التصور مكمل بصورة مباشرة لدور نسق المفردات. إذ
إن الشبكة التصورية التي يقع فيها المفهوم هي التي تحدد مجالفاعليته
النظرية. وإذا كان عن الصحيح القول مع هيجل بأن النتيجة ليست شيئاً
ذا معنى إذا جردت من السبرورة التي أضفت إليها، فإنه من الأصح القول
بأن التصور كنتيجة صراع إيديولوجي ليس شيئاً ذا معنى إذا انفك من
شبكة المفاهيم التي يتفاعل منطقياً معها.

وتسهلاً لعملية تحليل هذه الشبكة، نرى أنه من المفيد تمييز ثلاثة
حقول فيها: الحقل الأول هو الحقل الضيق أو القريب، ويشمل
التصورات التي لها صلة مضمون ومشاركة مع التصور المدروس. والحقل
الثاني هو الحقل الواسع أو البعيد، ويشمل مجموعة التصورات التي تقدمها
الإيديولوجية لضبط وضع التصور في سياقها العام. والحقل الثالث هو
الحقل المعارض، ويشمل التصورات المقابلة على اختلافها واختلاف نوعية
مقابلتها، التي يحول التصور المدروس أن يتصب في مواجهتها، وأن
ينفيها، إذا أمكن.

هذه الحقول الثلاثة مترابطة ومتداخلة فيها بينها، فلا يمكن وضع
حدود دقيقة فاصلة يبدأ عندها الواحد وينتهي الآخر. ومع ذلك، فإنه من
الممكن استعمالها بجدوى كبيرة في تحليل معاني التصورات الإيديولوجية.
وتطبيقاً على تصور الأمة، تظهر أمامنا تلك الحقول على الشكل الآتي:

- الحقل الضيق يتألف على الأقل من تصورات حسنة هي: القوم والقومية والوطن والوطنية والشعب.

- الحقل الواسع يشمل تصورات يحتويها تصور الأمة، وتتعلق بوجود جامعات لها صفة انتهائية تاريخية، كالأقليات والطوائف، وتصورات أوسع من تصور الأمة، ولها صفة نظرية عامة، كتصور الاجتماع الإنساني أو التدرج العمراني، وتصورات سياسية لصيغة بمصير الأمة، إن لم تكن مقوماً لوجودها، مثل تصور الدولة أو الوحدة السياسية أو الوحدة الاقتصادية السياسية.

- الحقل المعارض يشمل التصورات التي تُعرّف الأمة تعريفاً مخالفاً، والتصورات التي تنفي مركزية تصور الأمة، وتطرح تصورات أخرى بديلة، كتصور الوحدة العالمية أو الوحدة القارية، أو الانتباه القبلي، أو غير ذلك.

هذه الحقول تقدم نسبياً معقداً من العلاقات بين تصور الأمة والتصورات التي يتفاعل نظرياً معها. وفي كل خطاب لديمولوجي قومي نصيب من ذلك النسج. وإذا أردنا الذهاب بالتحليل إلى الحد الأقصى، فإننا لن نصل إلى الإحاطة الوافية بحقول التصور إلا إذا أجرينا عملية تحليل نسق المقومات على جميع التصورات الداخلة في حقول التصور. ولكن، في الواقع، يمكننا التعامل مع هذا الشرط بمرونة في ضوء معطيات كل حالة بمفردها.

وما يجدر التنبيه إليه هو أن تحليل نسق العلاقات، كما نطرحه، لا يتعامل مع مفترضات في حقول التصور، وإنما يتعامل مع المعطيات الموجودة فعلاً في تلك الحقول. فإذا لم يكن الحقل الواسع لتصور الأمة مثلاً مشتملاً في النص الديمولوجي المعبر عن تصور معين لفلسفة الاجتماع الإنساني، ولو على درجة بسيطة، فإننا لا نصلح شيئاً من هذا القبيل، ولا

نلجأ إلى الافتراض إلا حيث يكون الافتراض ممكناً ومعقولاً.

وكذلك نجبر الإشارة إلى أن الحقل المعارض لكل تصور هو حقل مركب على اتجاهين، اتجاها تكون المعارضة فيه من جهة مفاهيم أخرى يميلها المصطلح نفسه في مذاهب إيديولوجية شقيقة، واتجاها تكون المعارضة فيه من جهة نظرة تنفي مركزية التصور المدروس، أو مكانته، وتنفي على سلم أولويات آخر. ويقدر وعي المفكر الإيديولوجي لما هو معارض لتصوره، ويقدر نصليه له، يتنامى معنى تصوره، ويتمين على الباحث أن يهتم بتحليل نسق علاقاته.

٨ - تحليل نسق العوامل

لا يكتمل تحليل معنى التصور الإيديولوجي بتحليل مضمونه في ذاته وفي علاقاته مع التصورات المحيطة به. وذلك لأن التصور الإيديولوجي تعبير من جملة تعبيرات عن حياة شكل معين من أشكال الاجتماع الإنساني. والتعبير يميل إلى شروط إنتاجه واستهلاكه، أي إلى المعبر والمعبر عنه وله بقدر ما يحمل من مضامين وأبعاد ذاتية. وهذه الإحالة تفتح أمامنا باب عالم غير تصوري، عالم الحياة الجماعية بجميع أبعادها الإنسانية، وتدعونا إلى متابعة البحث عن معنى التصور خارجاً عن دائرة التكوين اللغوي للمفهوم.

وبالنسبة إلى وجود التصور الإيديولوجي وتفاعله مع الحياة الجماعية، يبدو المعنى من خلال نوعين من المعطيات الديناميكية، وهما العوامل والوظائف. وفي الحقيقة، تترابط العوامل والوظائف في تحديد معنى التصور الإيديولوجي، كما تترابط المقومات والعلاقات في تكوينه الذاتي. إلا أنه من الممكن دراسة العوامل أولاً، والوظائف ثانياً، لأن الكشف عن العوامل يساعد على تجنب الافتراضات الزائفة في تحليل الوظائف.

والعامل ليس العلة، وليس الشرط الضروري أو الشرط المطلق، إنه عنصر مؤثر في تكوين التصور، ولكن من خارج ومع إمكانية توسط عناصر أخرى. فالعلاقة بين العامل والتصور في بنية الخطاب الایدیولوجی ليست علاقة عليّة، ولا تنسّم بأي ضرورة حتمية. إنها علاقة واقع حاصل فقط، وتتسع لمجموعة من المعطيات غير الدقيقة، والمتفاوتة من حيث الثبات والاستمرار، كالبينة والظروف. وهذه العلاقة تكون ذات قوام واحطي، إذا انحصرت على عامل واحد، وتكون ذات قوام مركب إذا تعددت فيها العوامل. وفي أغلب الحالات، المتوقع هو أن تكون مركبة، لأن التصور الایدیولوجی يخضع لتأثيرات عديدة. وليس من الاعتباطية الافتراض بأن تعدد العوامل في تكوين التصور الایدیولوجی ينبي عن نوع ما من النسق التراتبي، على شاكلة ما يبنی علیه تعدد المقومات في المفهوم. إلا أن الملتقى بين نسق المقومات ونسق العوامل كبير من حيث انكشافها أمام التحليل. فالأول لا يحتاج إعادة تركيبه إلى الخروج من دائرة النص وحركته الذاتية، بينما يحتاج إعادة تركيب الثاني إلى مثل هذا الخروج، وإن كان الانطلاق من النص ضماناً ضد التحليلات والاستطرادات الفائقة. ومن الطبيعي أن يختلف المضمون العيني لنسق العوامل بحسب الایدیولوجيات والتصورات، وبحسب المبرزين عن الایدیولوجية، عندما يشتركون في التعبير عن إيديولوجية واحدة. غير أنه من الممكن القول بأن المضمون العيني لأنساق العوامل تتحدد في إطار تقسيم رباعي يشمل العوامل النفسية والعوامل الفكرية النظرية والعوامل الاجتماعية السياسية والعوامل الاجتماعية الاقتصادية.

أما العوامل النفسية فلها تشمل جميع نواحي الحياة النفسية غير الفنية، من الإرادة الوجدانية والطموح والعزم إلى العاطفة المكتوبة واللاوعي الذي ينفذ إلى عالم التصورات بأشكال وأساليب مختلفة، مبرداً

بكل الحالات والقوى النفسية المركبة التي لا حصر مسبقاً لها. ولئن كان من الطبيعي البحث عن العوامل النفسية الجسدية في دراسة معاني التصورات الإيديولوجية، نظراً لكون الإيديولوجية ظاهرة جماعية جماعية، فإنه لا يجوز إغفال العوامل النفسية الفردية في تلك الدراسة. فتجربة المفكر الإيديولوجي النفسية جذر أساسي تفتني منه حركة صياغته لأفكاره. ومن هذه الناحية، لا بد من الإستماعة بالمنهج الملائمة من علم النفس بمعناه الشامل، وبخاصة علم النفس التحليلي وعلم النفس الاجتماعي. فكم من التصورات الإيديولوجية ليست سوى اشتغالات من عقد ومشاعر وتجارب عاشها الفرد أو الجمهور، وحركت تفكيره للبحث عن حل يرضيها، بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة. وبطبيعة الحال، لا يمكن أن ينحصر تطبيق مناهج علم النفس على الصعيد الإيديولوجي بالنصوص المكتوبة. فالأعمال والمواقف وجميع أنواع التصرف ملددة ضرورية للكشف عن العوامل النفسية المؤثرة في تكوين التصور الإيديولوجي. إلا أن إثبات هذه الملدة بصورة وثوقية أمر لا يجوز التساهل فيه، لأن التساهل فيه يفتح الباب للظنون والتوهجات، ومنها للإفراءات.

وقدما يخص معنى تصور الأمة في ضوء العوامل النفسية، نضرب ثلاثة أمثلة تنمي كلها إلى ما نسميه التصور اللغوي للأمة. ففي تصور الأرسوزي للأمة إحالات نصية واضحة إلى مستوى العلاقة بالأم، وفي حياته تصرفات كثيرة. تدل على أن العلاقة بالأم كانت عمداً كبيراً من محددات شخصيته العاطفية. فهل يمكن استخلاص معنى الأمة عند الأرسوزي بدون ربط مفهومها بتجربته العاطفية، وبما تفاعلت معه هذه التجربة من أحداث إجشاعية؟ وفي تصور كمال الحاج للأمة، كلام صريح عن عقلة نفس عاشها الحاج عندما كان على مقاعد الدراسة في مفروسة تحتل فيها اللغة الأجنبية مكان الصدارة. فهل يمكن فهم المعنى الشخصي

للدفاع كمال الحاج عن اللغة العربية بلون الرجوع إلى تلك العقدة وما استلزمته من نتائج؟ وفي حالة ساحل المصري، هل يمكن تجاهل الدور الذي لعبه انتقال المصري من الانتهاء العثماني واللغة التركية إلى العمل مع الأمير فيصل في دمشق، أي فشله المزوج، في تحديد المعنى الكامن في فضله من أجل تثبيت التصور المفوي للأمة؟

لا مجال للشك في أن الكشف عن العوامل النفسية خطوة ضرورية في عملية البحث عن معاني التصورات الإيديولوجية. إلا أنها خطوة دقيقة ومعقدة. ولعل أخطر ما فيها كخطوة مبهجة، أنها تشد إلى اعتبار العوامل غير النفسية ثانوية أو قابلة للرد إلى العوامل النفسية، وتعتمد لأجل ذلك مفاهيم نظرية عدة كمفهوم العقلنة أو كمفهوم الاستبدال. ونحن لا نرى مسوغاً كافياً لدعوى الرد إلى نوع واحد من العوامل في تفسير معاني المظاهرات الاجتماعية، ولا نرى أن الاكتفاء بالعوامل النفسية يؤدي إلى الإحاطة فعلاً بمعاني التصورات الإيديولوجية. فقد تتراتب العوامل في تكوين هذه التصورات، ولكنها لا تتلاشى. وإذا عدنا إلى مفهوم العقلنة، فإنه قد يوحى بأن فعل التفكير العقلي في الإيديولوجية ليس ذا أهمية في نفسه. ولكن الواقع يدحض ذلك، فمعها كان دور العوامل النفسية في تكوين التصورات الإيديولوجية، فإنه من المستحيل إنكار الطبيعة الخاصة لفعل القضية العقلي في بناء تلك التصورات. ولذلك، تشكل دراسة العوامل الفكرية النظرية خطوة خاصة في عملية البحث عن معاني التصورات الإيديولوجية. والعوامل الفكرية النظرية التي نقصدها هي العوامل المبهجة والإبستمولوجية من جهة، والعوامل الفلسفية الاجتماعية من جهة ثانية. وتوفر هذه العوامل في بناء التصورات الإيديولوجية مظهراً لدرجة الثقافة العقلية التي أقيم عليها هذا البناء. ما هي الوجهة المنهجية التي اعتمدها المبرر الإيديولوجي للوصول إلى تصوره عن الأمة أو عن

الشعب، أو عن الطبقة الإجتماعية، أو عن الرفاهية والغنى، أو عن الحزب السياسي، أو عن استراتيجية العمل الثوري، أو عن العلاقات الدولية الخ...؟ وهل لديه تصور عن شروط المعرفة وأنواعها وشروط التقدم فيها؟ وما هو مفهومه للإنسان، ولوجوده الإجتماعي التأويجي؟ إن هذه الأسئلة تقود إلى البعد النظري في الخطاب الإيديولوجي، وتؤدي إلى الكشف عن الجانب الثقافي من المعاني التي تحملها تصوراتها.

ويبقى أن نقول كلمة في تحليل العوامل الإجتماعية السياسية والعوامل الإجتماعية الاقتصادية كخطوتين أخريين في البحث عن معاني التصورات الإيديولوجية. وليس مرادنا الاختصار للتظليل من أهمية تلك العوامل، بل لأن الكلام فيها كثير وشائع، ولأن دورها في تزيخ الإيديولوجيات لا يثير جدلاً جدياً إلا بالنسبة إلى تفسير البنية الإجتماعية كبنية كلية مشتملة على إيديولوجية. فالتصارع بين الجهات، على اختلافها، على السلطة السياسية في المجتمع، والتصارع بين الطبقات الإجتماعية على الثروة الاقتصادية في المجتمع، عاملان علمان لا ينجو من تأثيرهما أي خطاب إيديولوجي. والمعاني التي تنفذ عنها إلى التصورات الإيديولوجية تندرج في جنسيات السيطرة على التصورات والاستقلال والرفاهية. وبطبيعة الحال، تنعكس تأثيرات العوامل السياسية على التصورات السياسية، وتأثيرات العوامل الاقتصادية على التصورات الاقتصادية، بكيفية أقرب وأسهل على الإدراك. ولكن هذا لا يمنع أن يكون المعنى الحقيقي لبعض التصورات السياسية في العوامل الاقتصادية، والمعنى الحقيقي لبعض التصورات الاقتصادية في العوامل السياسية. الأمر الذي يتطلب استعمالاً دقيقاً ومرناً للنوع التحليلي، واستيعاباً للمعلومات السوسيولوجية المتوفرة حول المجتمع أو للمجتمعات التي ترجع إليها التصورات المدروسة، واستعداداً للنمرك من نسق العوامل إلى نسق الوظائف، ومن نسق الوظائف إلى نسق

للعوامل .

٩ - تحليل نسق الوظائف

الانتقال من تحليل العوامل إلى تحليل الوظائف هو انتقال، باللغة الاقتصادية، من تحليل الإنتاج إلى تحليل الاستهلاك. وكما نلت ماركس إلى أن الإنتاج والاستهلاك متلازمان ومتداخلان، ينبغي أن نلفت إلى أن العوامل والوظائف متلازمة ومتداخلة في حياة التصورات الإيديولوجية. وإذا كان المعيار الأقرب للتمييز بين العامل والوظيفة بالنسبة إلى الإيديولوجية هو معيار القبل والبعد، والمعيار الأعظم هو معيار الانفعال والفعل، فإنه لمن الواضح أن وظائف التصورات الإيديولوجية هي تظاهرات لعوامل تكوينها، وهي، في الوقت نفسه، تجاوزات لتلك العوامل. وهذا صحيح على المستوى الذاتي وعلى المستوى الموضوعي. فالوظائف التي تؤدها التصورات الإيديولوجية تتعدى نطاق المعنى الذاتي الذي يتوخاه الفرد أو الجماعة، وتنشوي في حركة المجتمع، مستقلة عن التوابع والمقاصد الأولية لثنوئتها. ومن هنا، أمكن تقسيمها إلى وظائف ذاتية ووظائف موضوعية، وأمكن عطف هذا التقسيم على تقسيمها إلى وظائف فردية وأخرى جماعية أو مجتمعية.

ولكن هذا التقسيم ليس سوى إطار خارجي للتحليل. فالمعنى المرتبط بالوظيفة يتأدى بواسطة مضمون التصور في الدرجة الأولى والمفاعيل المطلوبة أو الحاصلة في الدرجة الثانية. ولذلك ينبغي الارتكاز في تحليل وظائف التصورات الإيديولوجية على التمييز الأساسي بين نوعين من التصورات والقضايا: نوع التصورات والفضايا الخيرية ونوع التصورات والقضايا الإنشائية. على مستوى التصورات الخيرية، تكون الوظائف متجهة إلى تفسير ما كان وما هو كائن، وعلى مستوى التصورات الإنشائية، تنحى إلى تعيين ما ينبغي أن يكون وإلى تبريره. وفي جبهة الخبر والإنشاء،

مروراً بجدلية أحكام الواقع وأحكام القيمة، تبرز الجوانب العملية لمعنى التصور الإيديولوجي، من طمس أو كشف، ومن تضكيك أو توحيد، ومن محافظة أو تغيير، ومن تخريض أو تاليب، ومن دفاع أو هجوم، الخ. ويمكن توضيح هذه الجدلية الدقيقة، بالرجوع إلى التقسيم الرباعي للعوامل كما طرحناه في المقطع السابق.

فالوظائف النفسية للتصورات الإيديولوجية مرتبطة بالحاجات والرغبات التي تحرك الفرد والجماعة، بوعي أو بلا وعي. فقد تأتي لإشباع تلك الحاجات والرغبات بصورة مباشرة، كلية أو جزئية. وقد تأتي لإشباعها بصورة ملتوية أو رمزية. الشعور بالخوف عند الموارنة في لبنان يقابل الشعور بالغبين عند السنة والشعور بالحرمان عند الشيعة. ولذلك يختلف تعامل الموارنة والسنة والشيعة مع الإيديولوجية الطائفية والإيديولوجية الديمقراطية البرلمانية اللتين يقوم عليهما نظام الحكم في لبنان. فكل طائفة من هذه الطوائف الثلاث تفهم نظام التعايش الطائفي في المجتمع والدولة، وتحكم عليه، من خلال شعورها نحوه. وهكذا يصبح تصور إلغاء الطائفة السياسية ذا معنى بالنسبة إلى السنة أو إلى الشيعة، ويصبح ذا معنى مضاد بالنسبة إلى الموارنة. وكما يحرك الشعور بالخوف الموارنة في لبنان، يحرك الشعور بالقهر الأكراد في تركيا، والشعور بالقهر والاستغلال السود في جنوب إفريقيا، والشعور بالاضطهاد والتشريد للشعب الفلسطيني. ويقضي كل شعور من هذه الشعور أن يأتي للتصور الإيديولوجي السياسي حلاً لحل يرغبه بدرجة أو بأخرى. ومن جهة ثانية، كما تكون الحاجات والرغبات النفسية الكامنة وراء التصورات الإيديولوجية حاجات ورغبات جماعية أو جماهيرية، تكون أيضاً فردية، تابعة من تجربة شخصية. ولعلب التحول المعاطفي دوراً كبيراً في شحن بعض التصورات الإيديولوجية بوظيفة نفسية عالية.

والرغبات النفسية تخطط في تحديد وظائف الخطاب الإيديولوجي مع
الرغبات الاقتصادية، ولا سيما في الإيديولوجيات التي محورها العلاقات
الاقتصادية في المجتمع. فالطبقة المتحركة بوسائل الإنتاج ومرافقه في
المجتمع لا نجد في تصور التوزيع العادل للثروة الاجتماعية المعنى نفسه
الذي نراه فيه الطبقات العاملة. وقد استعملت الطبقة المسيطرة في بعض
البلدان تصور الضمان الاجتماعي بهدف واضح، وهو امتصاص النقمة
الشعبية وتأمين استمرار سيطرتها. واستعملت بعض أنظمة الحكم الثورية
تصور نزع الاستعمار بهدف مزدوج: تخريب الشعب وتآليب قواه ضد
العدو الخارجي، وإحكام القبضة على مقاليد السلطة في المجتمع. وعلى
صعيد الإيديولوجية القومية العربية، يحمل تصور الوحدة الاقتصادية
العربية وظائف منسجمة مع حاجات الفئات المتطلعة إلى سوق عربية
واحدة ضخمة، ولكنه يحمل وظائف متباينة جداً بالنسبة إلى الدول العربية
القائمة ومصالح الحكام فيها.

لما الوظائف المعرفية، فإنها، وإن بدلت مقصودها لقيمتها النظرية
بسبب ما يرمعه الخطاب الإيديولوجي من أمانة للحقيقة وتطلب لها،
تصب في نهاية الأمر في الاقتناع، الذي يصب بدوره في السلوك والنضال.
ولترسيخ الاقتناع بصحة الإيديولوجية وفساد غيرها، تدرج الوظائف
المعرفية للتصورات الإيديولوجية من وظيفة التيقن إلى وظيفة الدحض
والنقض، مروراً بعمليات التشكيك والطمس والتبرير والتجميل
والاختزال والاعتام والتسميه، والاستئلال على اختلاف أنماطه وبحسب
قواتها. وقد يجد الباحث عن معاني التصورات الإيديولوجية في تحليل
وظائفها المعرفية أجوبة أو مفاتيح حل لمشكلات استعملى عليه حلها في
تحليل وظائفها الأخرى.

١٠ - في تاريخية معاني التصورات الإيديولوجية

من المعنى ك مفهوم إلى المعنى كوظيفة، تتغل حركة التحليل وهي تدرك أن انتقالها لا يجري من نقطة إلى نقطة في مسرح واحد، وإنما يجري من تشكيل إلى تشكيل آخر. عالم الوظائف التي تؤديها التصورات الإيديولوجية هو عالم التفاعل المتعدد المستويات والأشكال بين الرقبة الجماعية وقد غدت فكرة وخطأناً، وبين التجربة الجماعية الحسية، بجميع أبعادها الواعية واللاواعية. والتعمق في تحليل عالم وظائف التصورات الإيديولوجية يكشف، أكثر من التعمق في تحليل مفاهيمها، عن الأبعاد التاريخية لمعانيها. فالوظيفة لأي تصور إيديولوجي مرتبطة بالوضع التاريخي المحدد للجماعة، أو بالوضع التاريخي المحدد للفرد الذي يتحمل مسؤولية صياغته وتبريره. ولذلك، ينبغي أن يصاحب الوعي المنهجي بتعدد أنساق معنى التصور الإيديولوجي وهي بتاريخية هذا المعنى. ويمكن توضيح هذه الفكرة بواسطة التمييز بين المعنى المعبوس في الذات والمعنى الخارج عن الذات، وبواسطة الربط بين قضية المراحل في التاريخ الاجتماعي وقضية المراحل في تاريخ التصور المدروس.

تاريخ التصورات الإيديولوجية، كغيره من التواريخ، وربما أكثر، هو تاريخ الانقطاعات التي تحدث فيها. فالتواصل والاستمرار لأي تصور إيديولوجي منذ نشوئه إلى موته، في واقع الأمر، تواصل واستمرار نسبان في سلسلة من الإنقطاعات. ولهذا السبب، ينبغي للباحث أن يخلق في مفهومين يظن المؤرخون المتأثرون بالفلسفة التاريخية أنهم يمتلكونها تماماً. وهما مفهوم الوضعية التاريخية ومفهوم المرحلة التاريخية. فبالنسبة إلى التصورات الإيديولوجية، الوضعية التاريخية هي دوماً وضعية مزدوجة التركيب. إنها، من جهة، وضعية معنى تعيشه الأفراد والجماعات وتتلمسه متدجماً بأشواقها وخيالاتها وآلامها وتوترات علاقاتها بالآخر. وهي، من

جهة ثانية، وضعية معنى يتضرر بمعزل عن النوايا الذاتية والإرادات الحسنة، في المجرى العام للتاريخ الشامل. فلذا كان من اليسر نسباً الوصول إلى المعنى المعبوس في نفوس الأفراد والجماعات، فإنه من الخطأ الظن أن هذا المعنى هو كل المعنى التاريخي للتصور الإيديولوجي المدروس، والظن أنه حكماً أهم من المعنى التاريخي الموضوعي للتصور نفسه. إلا أن استقراء المعاني الموضوعية للتصورات الإيديولوجية يطرح مشكلة شائكة، وهي مشكلة الحاجة إلى نظرية تفسيرية للقوى المتصارعة في الوضعية التاريخية التي تنتمي الإيديولوجية إليها. وإذا لم يكن ثمة سبيل لتجنب توسط النظرية في تحديد المعاني الموضوعية للتصورات الإيديولوجية، فإنه من الواجب على الباحث ألا يخلط في نظريته بين حركة المراحل في التاريخ الاجتماعي وحركة المراحل في تاريخ التصورات الإيديولوجية. هاتان الحركتان لا تتوازيان. ولذلك ينبغي استنباط معايير التمييز بين المراحل في تاريخ التصورات الإيديولوجية من الحركة الداخلية لتلك التصورات، بدون الظن بأن هذه الحركة الداخلية مستقلة عن الحركة الاجتماعية العامة، حركة القوى والمصالح والمؤثرات. فالفاعل بين مراحل تاريخ تصور إيديولوجي معين ومراحل التاريخ الاجتماعي، بما فيه من جوانب سياسية وديمقراطية واقتصادية، لا يسير على قاعلة الموازنة، ولكنه ليس تفاعلاً برانياً محضاً. وفي أي حال، لا يمكن تحليل أنساق المعاني للتصورات الإيديولوجية بدون الرجوع إليه والاستشارة بأصواته.

قلنا في بداية هذه المقالة إن ما نريد طرحه ليس سوى مجموعة قواعد إجرائية، قابلة للتطوير والتعديل، هادفة إلى دراسة معنى تصور إيديولوجي معين. ونضيف الآن، بعدما طرحنا ما وجدناه مناسباً، أن ما نريد أن نتجنبه هو أن يفصل الوعي المنهجي عن الوعي النظري المنتج. فالمعنى الحقيقي للمنتج ليس في المنتج نفسه.



هل دخلنا عصر نهاية الإيديولوجيات؟

من وقت إلى آخر، يستعيد بعض مثقفي البلدان الغربية فكرة نهاية الإيديولوجيات، ويطرحونها كأنها حقيقة ثابتة أو في طريقها إلى أن تصبح حقيقة ثابتة. وكالمعادة، نجد هذه الاستعادة صلبة جيداً في بعض أوساط المثقفين في البلدان العربية. فتتبري هنا وهناك أقلام متلوحة لنشر أفكار فشل الإيديولوجيات وانحدارها وموتها بغية إيجاد مناخ عام يملؤه الإحباط والإذعان للواقع. ولكن هل ماتت الإيديولوجيات حقاً؟

تكونت فكرة نهاية الإيديولوجيات، في الغرب المعاصر، بعد الحرب العالمية الثانية وانحزام الإيديولوجيتين النازية والفاشية، ثم تجسدت بعد فشل الإيديولوجية الشيوعية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. وما هي اليوم تنطرح بقوة بعد انهيار الأنظمة الاشتراكية في أوروبا الشرقية. وهذا يعني بالنسبة إلينا ثلاثة أشياء:

أولاً: إن ظهور فكرة نهاية الإيديولوجيات مرتبط بتحولات عميقة على مسرح الصراعات الإيديولوجية والميلامية.

ثانياً: إن مصدر هذه الفكرة، في الغرب، جامعات تدعو إلى التخلي عن

المثل والمبادئ المثالية التي هي، في نظرها، أقرب إلى الأوهام منها إلى الحقيقة، أي الأخذ بالسياسة الواقعية وبالحكم التكنوقراطي.

ثالثاً: إن الغاية من هذه الفكرة قطع الطريق أمام التفكير في تغيير النظام العالمي الراهن الذي يقوم على سيطرة الرأسمالية المتقدمة والإيديولوجيتها.

بعبارة أخرى، ليست فكرة نهاية الإيديولوجيات فكرة علمية، مستنتجة من الدراسات المقارنة لتطور الإيديولوجيات في جميع مناطق العالم، حتى قبلها ونبي عليها تفكيرنا وسلوكنا. إنها فكرة مشتقة من الصراع الإيديولوجي وموظفة في خدمة طرف من أطراف هذا الصراع. ولذا فهي ليست سوى فكرة إيديولوجية، أو شعار إيديولوجي، تخفي طابعها الإيديولوجي حتى يتسرها أن تنفذ في سهولة إلى أوسع الأوساط القيادية والجهاميرية التي ليس من مصلحتها قبولها. ونحن لا ندعو إلى التصدي لهذه الفكرة من باب الاستهانة بالواقعية السياسية، أو من باب التسليم بأبدية الإيديولوجيات، وهو نفسه تسليم إيديولوجي، وإنما من باب البحث عن الحقيقة، ونقد الفكر الإيديولوجي، وما يقوله هو نفسه من نفسه، والتحرر من سيطرة الغرب علينا، على جميع الأصعدة الفكرية ومن ضمنها الصعيد الإيديولوجي.

إن لنا نظرتنا إلى الإيديولوجية. ومن هذه النظرة نطلق، لكي نفكر إيديولوجياً، أو لكي ندرس المذاهب الإيديولوجية أو نحارس النقد عليها، من وجهة علمية أو من وجهة فلسفية.

إن المخسرون الصحيح لفكرة نهاية الإيديولوجيات ينحصر في نقطتين: فمن جهة أولى، يشهد عالمنا انهيار الإيديولوجيات التغيرية الكبرى التي حركت آمال طبقات وشعوب كثيرة في هذا القرن، وانحسار الحماسة لتغيير النظام العالمي الذي يكرس تفوق منظومة البلدان الرأسمالية المتقدمة. ومن

جهة ثانية، تتكاثر المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والتربوية في مختلف بلدان العالم بحيث ينبغي الإهتمام بمعالجتها وإدارتها، بصورة جديدة واقعية، بواسطة التركيز على الإدارات القادرة والمعلوم النافعة، بدلاً من التركيز على المشاريع بعينة المثال أو على الآمال التي لا أساس لها في الواقع الماش. في ضوء هاتين الحقيقتين، تؤدي فكرة نهاية الإيديولوجيات معنى محدداً. فهي تعني، بحق، أنفول حركات إيديولوجية كبرى أدانت تغيير وجه العالم وتشكيله من جديد، وتعني أيضاً، بحق، ضرورة توسيع نطاق انتشار التفكير العلمي وأساليب الإدارة العلمية في أنظمة الحكم وأجهزتها. ولكن هذا المفسون الصحيح لا يعني أن فكرة نهاية الإيديولوجيات صحيحة بوجه عام. إن انهيار بعض الإيديولوجيات التغييرية الكبرى في العالم ليس انهماكاً لجميع الإيديولوجيات التغييرية الكبرى في العالم الراهن، وليس برهاناً على أنه لن تقوم في عالم الغد إيديولوجيات تغييرية كبيرة. والإيديولوجيات الثورية ليست وحدها الإيديولوجيات التغييرية، فالتغيير الإصلاحي تغيير حقيقي لا يجوز التقليل من أهميته.

وبعد، من قال إن الإيديولوجية تكون تغييرية، أو لا تكون؟ وسيافة العلم والتفكير العلمي المتحفظة بواسطة الحكم التكنوقراطي لا تعني غياب الفكر الإيديولوجي وتلافيه. وما علينا إلا أن نلقي نظرة سريعة على خريطة العالم من حولنا حتى نترك خطأ القول إننا دخلنا عصر نهاية الإيديولوجيات.

في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، يجري تحول إيديولوجي حقيق تحت شعار عريض اسمه البريسترويكا. إلى أين يتجه هذا التحول بالضبط؟ لا أحد يعلم علم اليقين الوضع الذي سيقتر عليه هذا التحول. ولكن الأكيد هو أنه لا يتجه إلى التخلي عن الإيديولوجية، ولا

إلى تجاوزها. فالإيديولوجية الشيوعية التي كانت سائدة بصورة مطلقة في الاتحاد السوفياتي تنحصر وتراجع، قليلاً أو كثيراً وتفسح في المجال لشيء من الإيديولوجية الديمقراطية الليبرالية، ولعودة قوية للإيديولوجية القومية، ولانتعاش متنام للدين. وفي أوروبا الشرقية، يبدو الاتجاه نحو هذه الأنماط الثلاثة من الفكر أقوى مما هو عليه في الاتحاد السوفياتي. ولعل استعادة ألمانيا لوحدها السامية أضخم ما أحدثته سياسة بيرسترويكا حتى الآن. فهي، بالإضافة إلى كونها تختصر التحول الإيديولوجي الذي يلف بلدان ما كان يسمى الكتلة الاشتراكية، تعيد الصلة واللحمة إلى أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية وتفتح الباب لنظام جديد في القارة الأوروبية كلها.

نقرأ بعض معالم هذا النظام الجديد من خلال مسيرة الاتحاد بين مجموعة الدول الداخلة في ما يعرف بالأسرة الأوروبية. ففي هذه الدول، يوجد نوع من استقرار إيديولوجي، قوامه القومية الرأسمالية الديمقراطية، للمقارنة بالليبرالية أو بالإشتراكية أو بالمسيحية. بيد أن هذا الوضع الإيديولوجي أخذ يواجه تحولاً في اتجاه الوحدة الأوروبية، وأخذ يعلن من تلقى الإيديولوجية الأوروبية الوائناً من الارتباك والاضطراب. فإذا كانت أوروبا الغربية تعبت من التغييرات الإيديولوجية وأصبحت مهتمة بتدبير الأشياء أكثر مما هي بالمشايخ الثورية والأحلام الكبيرة، فما هي قضية الوحدة بين دولها وأعماها تعيد إلى حياتها الإيديولوجية مشروعاً عظيماً، وإن كانت تقاربه بكثير من العقلانية الواقعية. فالوحدة الأوروبية فكرة إيديولوجية تأتي لكي تحمل البلدان الأوروبية الغربية حل تجاوز الحدود التي بلغت والأوضاع التي استقرت عليها بعد الحرب العالمية الثانية، بغية الثبات في معركة التقدم والسيادة على العالم.

ولا شك أنها ستلقى مشكلات وعقبات كبيرة بسبب التصدد الذي

فيها. ولكن يبدو أن الإرادة لتذليل هذه العقبات متوافرة عند جميع الأطراف المعنية، ولو بدرجات متفاوتة. فالتحدي الذي يمارسه الجبار الأميركي والجبار الياباني لا يمكن رفعه إلا عن طريق الاتحاد. ولذلك، بقدر ما تشكل الوحدة الأوروبية مشروعاً إيديولوجياً وعملياً موجهاً ضد السيطرة الأميركية - اليابانية على العالم، يحاول أعداؤها وخصومها تخريب السعي إلى تحقيقها عن طريق إعلان فشل الإيديولوجيات ونهايتها. ولكن هل للمجتمعان، الأميركي والياباني خاليان من الإيديولوجية؟ إن عدم وجود مشكلة قومية في الولايات المتحدة الأميركية وفي اليابان لا يعني عدم وجود للإيديولوجية القومية فيها. وكذلك لا يعني عدم وجود إيديولوجية تغيرية إجتماعية عدم وجود كاملاً للإيديولوجية الإجتماعية. فالإيديولوجية الرأسمالية المتقدمة جزء لا يتجزأ من النظام الرأسمالي المتقدم للقائم فيها، ولهذا الإيديولوجية سيطرة شبه كاملة على جميع نواحي التفكير الإجتماعي في الولايات المتحدة وفي اليابان. وهي تسعى إلى إلغاء ما يمارسها أو تلجم أو تجميده، بكل الطرق والوسائل المناسبة، مركزة على الفعالية والجدوى والإنتاجية والربح المادي والاستمتاع الحسي.

وإذا انتقلنا إلى العالم العربي، فإننا نجد خلاف ما نجد في أوروبا وأميركا الشمالية، ولكننا لا نجد ما يدل على أن عصر الإيديولوجيات قد ولى. فالإيديولوجية القومية العربية في حالة انحسار وتضاؤل، وحركة التوحيد للبلدان العربية لا تخطو خطوات ترضي شيئاً من طموح الإيديولوجية القومية العربية. ولكن لا يستطيع أحد أن يؤكد أن هذه الإيديولوجية انتهت. فبا انتهى منها هو نظرية معينة للوحدة أو مفهوم معين للتوحيد بين الشعوب العربية. وقد تغير الظروف إيجابياً، في القرن الآتي، وتطرح صياغة جديدة للإيديولوجية القومية العربية، تأخذ في الاعتبار أكثر مما فعلت صياغتها السابقة، بفروعها المختلفة، المعطيات الإقليمية

التي يشتمل عليها العالم العربي. فهذه المعطيات الإقلمية غنية بالمذاهب الإيديولوجية. وليس ذلك جتاً أو من دون مبرر موضوعي. ففي كل منطقة كبرى من مناطق العالم العربي مشكلات هوية وائقاء وحقوق وظام وولاء وميلاد وتاريخ لم تعرف حلاً مستقراً لها. وإذا لم يكن ثمة ما يواجهها ويحركها ويحددها سوى الصهيونية، وهي إيديولوجية أثبتت فعاليتها بقدر ما أثبتت الإيديولوجية الرأسمالية المتقدمة فعاليتها، لكفاها حتى تقي منوبة وملتهبة لمدة طويلة. إن خريطة العالم اليوم تفع بالإيديولوجيات المتصارعة، المحافظة والتخيرية، الرجعية والتقدمية، وهذه الإيديولوجيات المتصارعة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالصراعات الاجتماعية والجماعية التي تعيشها البشرية، بإرادتها أو من دون إرادتها. وما شعار نهاية الإيديولوجيات سوى شعار خادع، يهدف إلى بسط سيادة إيديولوجية الأقوى واستباج إرادة الأضعف وتفكيره.

[III]

مشكلة الحدود بين العقل والإيديولوجية

مقدمة :

في تحديد المشكلة

ينبغي لكل عصر أن يضطلع بدفاعه عن العقل . فالقوى اللاعقلية في الإنسان تعمل باستمرار وتحت أشكال متباينة للسيطرة على سلوكه ، وعلى حرية العقل ونموه . فلا راحة مستقرة ، ولا مكاسب نهائية ، في ما يبلولنا انتصارات أو إنجازات أكيدة للعقل في حاضرات المجتمعات والحضارات . هذه الانتصارات أو الإنجازات الأكيدة تحيط بها ومجدها أو تضغط عليها وتؤثر فيها ، طبقات من الفوائض اللاعقلية الظاهرة والمستترة ، في المجتمعات المتقدمة على طريق التصنيع والديمقراطية كما في المجتمعات الأخرى . طبعاً ، ثمة فوارق كبيرة بين ما تعرفه هذه وما تعرفه تلك من إنجازات للعقل . إلا أن الترابط الحصري المتزايد بين شعوب العالم كلها يستدعي ربط التفكير فيها بحسب الخصوصية المجتمعية والحضارية بالتفكير فيها بحسب العلاقات بين الوحدات الكبرى التي تتجمع فيها شعوب عصرنا ، في إطار ما يسمى النظام الدولي . إن جدلية السيطرة بين العقل واللاعقل في كل مجتمع وكل حضارة في عصرنا ، محكومة ، لو ، على

الأقل، مقترنة بجذلية السيطرة بين الدول والحضارات على الصعيد العالمي.

في هذا الإطار، تحتل العلاقة بين العقل والإيديولوجية مكانة عالية وتتخذ أهمية بالغة. إذ إن الإيديولوجية شكل من أقوى وأعم الأشكال المفتوحة لتأثير اللاعقل في مجتمعات عصرنا. والتذكير فيها، دفاعاً عن العقل، ينبغي أن يتجاوز النزعة التي لا ترى من اللاعقلانية الإيديولوجية سوى ما تجل في النازية وفي السالينية، كما ينبغي أن يتجنب إغراءات التصور المبني على فكرة نهاية الإيديولوجية، وهو تصوّر خاطئ، يقوم، في أحدث صيغة له، على اعتبار سقوط الإيديولوجية شعولية معينة نهاية لكل الإيديولوجيات ولكل تفكير إيديولوجي. الإيديولوجية تتشر، بشكل أو بآخر، في معظم المجتمعات المعاصرة وتتحد وتتلون بخصوصياتها، وتؤثر في سلوك الأفراد والجماعات فيها، بحيث يمكن القول، من وجهة الموضوع الذي يمتنا، بأن حرية نشاط العقل مرتبطة بما تسمح به الإيديولوجية بوصفها منظومة فكرية إعتضابية سائكة، وأداة رئيسية من أدوات السلطة الحاكمة، وموجها من موجهاات العلاقات بين الدول.

إن التفكير النقدي في الإيديولوجية، «كظاهرة» إعتقادية جماعية، لا يقل أهمية عن التفكير الذي يقدمه علم التحليل النفسي حول اللاوعي والنزعة والرغبة في سلوك الأفراد والجماعات. فالعقلانية التي ينسحق مذهب التحليل النفسي إحلالها في تعامل الأفراد مع حاجاتهم ونزعاتهم ورغباتهم وعواطفهم ومحولاتها، لا تبلغ مداها الكامل من دون تحرر من ضغط الإيديولوجية وقمعها الممارس على عقول الأفراد بصورة مباشرة أو بواسطة السلطة الحاكمة وأجهزتها. وتحرر العقل من ضغط الإيديولوجية وقمعها لا يكمل ما يتتبعه التحليل النفسي فقط، بل يكمل الجهود العلمية والفلسفية الأخرى التي تصدى لمظاهر اللاعقل وأشكاله في العالم حولنا.

فالإيديولوجية تنشأ وتعمل في المجتمع، وهي على صلة وثيقة بالترعات والرهبات والمصالح الجماعية، وبالرموز والقيم والتطلعات التي تجعل الجماعات معنى حياتها التاريخي متعلقاً بها، ولا تتردد في التضاعل، أخذاً وعطاءً، مع مضامين للنظرة الدينية المتعالية على العقل إلى أقصى مدى. فالمواجهة بينها وبين العقل واقعة بالضرورة على تقاطع أنشطة الإنسان التي يظهر فيها تأثير اللاعقل. إلا أنها لا تفقد بذلك خصوصيتها. فالإيديولوجية تتعاطى مع العقل بمرونة ودهاء، وأحياناً بحيلة، ولا تكشف عن لا عقلانياتها حيث تستطيع إخضاعها. الخطاب الإيديولوجي لا يكفي بحسب الإيمان، ولا يرتاح إلى مجرد تكرار صحة الاعتقاد الذي يصدر عنه. بل يستنفر جميع القوى النفسية، الفكرية وغير الفكرية، ويطلب تأييدها ونصرتها وانضواءها تحت رايته. ومن هنا، ازدواجية العلاقة بين الإيديولوجية والعقل، من جهة الإيديولوجية. ومن هنا أيضاً، أهمية مشكلة الحدود بين العقل والإيديولوجية.

وفي الحقيقة، قد لا تشعر الإيديولوجية بمشكلة الحدود بينها وبين العقل بقدر ما يشعر بها العقل نفسه، لأنه ليس من مصلحتها إزالة الالتباس الذي يسمح لها بهامش واسع من للتناورة والمراوغة تجاه العقل. إلا أن نمو العقلانية في سيرة الحضارة بصورة واعية ومتوازنة يتطلب طرح هذه المشكلة ومعالجتها، حتى يعرف كل طرف فيها حقه وجماله ووظيفته بالنسبة إلى الآخر. ومشكلة الحدود ملازمة لتاريخ العقل. فكما عرف هذا التاريخ محاولات لتعيين حدود العقل من جهة الدين، في الحضارات الشرقية والغربية على السواء، ومحاولات أخرى من جهة الفلسفة نفسها، عرف محاولات لإنكار وجود حدود أمام العقل، على الأقل من الوجهة البدئية. وفي رأينا، يمكن استيعاب نتائج هذه المحاولات في عملية إعادة بناء العقلانية وجعلها عقلانية عقلية متفتحة، أي عقلانية تلمس التحليل

التقليدي لقدرة العقل وحقوقه وممارساته وحدوده، من دون خوف وخضوع لأي منظومة إعتقادية تزعم لنفسها الحق في تعيين الحدود الشرعية العائدة للعقل، ومن دون التزام بأي عبادة للعقل. وفي هذا الاتجاه، لا ضير على العقلانية من مواضع مشكلة الحدود بين العقل والإيديولوجية. بل، على العكس، فإن إضافة هذه المشكلة إلى المشكلات الأخرى التي أصبحت موضوع بحث قبل المرحلة الحاضرة من تاريخ العقل يعطي العقلانية فرصة جديدة لتحديد نفسها وترسيخ دورها في مسيرة الحضارة الإنسانية.

وما دام الأمر على هذا النحو، فإننا نستطيع تنظيم بحثنا لموضوع الحدود بين العقل والإيديولوجية في قسمين. نتناول في القسم الأول حدود العقل كما تحددها الإيديولوجية، ونتناول في القسم الثاني حدود الإيديولوجية كما يحددها العقل. ونخلص من هذين القسمين إلى رؤية ملبورة لما يبدو لنا الآن في غاية العمومية والإبهام.

وإنه لمن المفيد أن نتنبه منذ الآن إلى أن مسار بحثنا لا يمكن أن يؤدي إلى نتائج قاطعة ودقيقة بالمقدار الذي تتطلبه الأشكال الصارمة من العقلانية. فالحدود بين العقل والإيديولوجية لها خصائص تختلف عن خصائص الحدود بين العقل والدين أو بين العقل والهو، أو بين الإيديولوجية والأسطورة، أو سوى ذلك من وظائف الروح الإنسانية ونجليته. إنها حدود تعني الفصل، ولكنه فصل لا يمنع للتداخل. وهي، على أي حال، موضوع نزاع مفتوح، مادام الاتفاق حولها غير قائم بصورة جدية مقبولة على نطاق واسع. إنها، إذن، حدود متحركة بحسب ما يستتر عليه التنازع بين العقلانية وبين الإيمان الإيديولوجية. وغايتنا من هذا البحث إنما هي تحديد إشكالية هذه الحدود ورسم معالمها من وجهة العقلانية النقدية المتفتحة.

القسم الأول في حدود العقل إيديولوجياً

تختلف الإيديولوجيات كثيراً فيما بينها بالنسبة إلى العقل وكيفية التعامل معه. وأسباب هذا الاختلاف ثلاثة: ثقافة المتجين لها ومدى استجابتها لثقافة العقل، والثقافة العامة في المجتمع ومدى تقبلها لمخطاب العقل، وطبيعة المشروع المطروح للمرحلة التي يمر بها المجتمع المحتضن للإيديولوجية. ففي مرحلة التضال من أجل الاستقلال والتحرر الوطني، لا نستطيع الإيديولوجية الانصراف إلى توظيف نشاط العقل كما تستطيع أن تفعل في مرحلة البناء الوطني، أو في مرحلة الانتقال من نظام اجتماعي سياسي إلى نظام اجتماعي سياسي جديد. حاجات تلبية الجماهير والتصدي للإحتلال تختلف عن حاجات إنشاء المؤسسات وتغيير برامج العمل الإحصائي والإداري. وتلبية هذه الحاجات مشروطة بنوعية الثقافة العامة السائدة في المجتمع، وبوعية الثقافة الخاصة المتوافرة عند للفكر الإيديولوجي.

ولكن هذا الواقع لا يمنع من البحث عن نمط لتعامل الإيديولوجية مع العقل، بما هي طريقة تفكير اجتماعي متميزة عن غيرها من طوائف التفكير الاجتماعي، وليس بما هي هذه الإيديولوجية أو تلك في هذا المجتمع التاريخي أو ذاك. إن الإيديولوجيات تشترك فيما بينها بخصائص عامة معينة. بقدر ما تختلف بعضها عن بعض في خصوصيات فردية معينة. ويمكن التحقق من ذلك بالتحليل المقلون للإيديولوجيات القائمة في عصرنا بدون ضرورة القطع في مسألة أسبقية الإيديولوجية كإمارة على تجسدها المعينة أو أسبقية التشكيلات الإيديولوجية كظواهرات معينة على الملامية العامة التي نغسبها ونحتويها. والوجهة التي نعتسدها في هذه الدراسة هي،

طبعاً، وجهة البحث عن النمط العام لتعامل الإيديولوجية مع العقل، ولكن من دون زعم بأن هذا النمط العلم يتعالى كيانياً على الإيديولوجيات الحية التي تتحرك في مجتمعات عصرنا وتؤثر في اتجاهاتها، داخلياً وخارجياً، ومن دون ادعاء بأنه متحقق على السواء في جميعها.

من البديهي القول بأن العقل، إذا حظي باعتراف لدوره في الإيديولوجية فإنه يأتي في المرتبة الثانية في أحسن تقدير. ذلك لأن الإيديولوجية، كمنظومة اعتقادية، تركز على الإيمان، وتنحدر من الإيمان، وتتحرك بالإيمان، بحقيقة معينة من حقائق الحياة الجماعية التي تتوسط بين الإنسان كفرد والإنسان كنوع. فالإيمان موقف روحي يترق نشاطات الإنسان في العالم، وليس محصوراً في الدين وحده. والإيمان الإيديولوجي يزعم، دون شك، إلى اتباع منطق الإيمان الديني. لكنه، مهما فعل، يبقى مختلفاً عنه، لأن التجربة الإيديولوجية تجربة نسبية مع النسبة الاجتماعية التاريخية، بينما التجربة الدينية تجربة نسبية مع المطلق المغيبي.

ومن الطبعي أن تختلف الإيديولوجيات في تصورها للعقل ووظائفه، وفي مدى إدراكها وإعلانها لأسبقية الإيمان فيها على العقل. إلا أن هذا الاختلاف لا ينفي الحقيقة القائلة بأن الإيديولوجية تسعى، على الدوام، إلى تعزيز أولية الإيمان فيها، سواء في توكيد نفسها كمنظومة فكرية أم في علاقتها بسلوك الناس، أفراداً وجماعات. وبالطبع يشد هذا التعزيز أو يضمف، يشع أو يضيق، يتوتر أو يترخي، بحسب الوضع التضالسي الذي تكون الإيديولوجية فيه، وبحسب حاجة المقاصد التي تطرحها للعمل إلى الالتزام الذاتي. وعلى العموم، يظهر استنفار الإيمان بقوة، حتى التعصب الصدواني، في الإيديولوجيات الكلية أو ذات النزعة الكلية، كما في الإيديولوجيات الجبرئية أو الصغيرة، في أزمات التحولات والازمات، أكثر مما

يظهر في أزمة الهدوء والاستقرار.

لنأخذ مثلاً الإيديولوجية البعثية العربية الاشتراكية التي تشكل التعبير الأكثر تقدماً عن الإيديولوجية القومية العربية. فهي تعلن، بكل صراحة، أن الإيمان يسبق المعرفة فيها، ويحدد طريق هذه المعرفة. «الإيمان يجب أن يسبق كل معرفة، ونهزاً بأي تعريف. بل إنه هو الذي يبعث على المعرفة، ويضيء طريقها»^(١). وانطلاقاً من هذه الحقيقة، يؤكد ميشيل علقان أن الإيمان القومي لا يمكن أن يتعارض كلياً مع الإيمان الديني. إذ إنهما من مصدر واحد ومن طبيعة واحدة. «ولا خوف أن تصطلم القومية بالدين. فهي مثله تبع من معين القلب وتصدر عن إرادة الله، وهما يسيران متآزرين متعانقين خاصة إذا كان الدين يمثل عبقرية القومية وينسجم مع طبيعتها»^(٢). ولا يهمننا ههنا توفيقية هذا الكلام التبسيطية بقدر ما يهمننا إعلانه الشديد للمنطلق الإيماني للقومية العربية. وقد تأكد هذا الإعلان بصورة رسمية في دستور حزب البعث، عام ١٩٤٧، حيث يقع النص على أن حزب البعث العربي «يؤمن بأن القومية حقيقة حية خالدة... وأنه «يؤمن بأن الاشتراكية ضرورة منبثة من صميم القومية العربية... أنه «يؤمن بأن السيادة هي ملك الشعب... وأنه «يؤمن بأن أهدافه الرئيسية في بعث القومية العربية وبناء الاشتراكية لا يمكن أن تتم إلا عن طريق الانقلاب والنضال... وليست الإيديولوجية البعثية منفردة بين التيارات المختلفة عن القومية العربية في تأكيد طابعها الإيماني الأصلي. ففي كتابات سامح الحصري نجد عناصر كاملة عن «الإيمان القومي»

(١) ميشيل علقان: في سبيل البحث، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٠، ص ١١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٨.

يجتمعها بهذا القطع: «يجب على كل ما أن يؤمن إيماناً قوياً بأن الأمة العربية التي قامت في الماضي فومتها الجبارة ولعبت دورها العالمي الخطير، لا بد أن تقوم من كبوتها الحالية، ولا بد من أن تستعيد المكانة اللائقة بماضيها المجيد، في تاريخ العالم الجديد»^(١). وها هو عبد الله عبد الدائم يمد إلى الأذهان هذه الحقيقة في آخر كتاب له، فيؤكد أن الإيمان القومي هو المطلق وهو الغاية الكبرى للتربية، وأن «محرك كل ما في الحياة الاجتماعية العربية هو الإيمان برسالة الأمة العربية ومستقبلها»^(٢).

وعلى العموم، تعرف الإيديولوجية أهمية القاعدة الإيمانية لبنائها ونشاطها ومصبرها، ونسني بها عن طريق الصياغة والبلورة من جهة، وعن طريق التربية والتلقين من جهة ثانية، من دون أن تخصص لها مبحثاً متعزلاً شبيهاً بما نجده من الإيمان الديني في كتب أصول الدين. ويظهر اهتمام الإيديولوجية بقاعدتها الإيمانية من خلال تغذيتها المستمرة للاكتناح بصحتها وضرورتها وجدواها عند المؤمن بها، ومن خلال بلورة ما يمكن تسميته بالنواة العقديّة التي تطلب التسليم بها. فعل هذين الصعيدين، يتبدى مفهوم الإيمان في الإيديولوجية عالياً لموضوعه أو مندرجاً فيه. إذ إن الإيمان هو إيمان بشيء، كما أن الوحي هو دوماً وحي بشيء، والمسافة بين الإيمان وموضوعه نتيجة تامل منعكس للإيمان على نفسه. ومن هنا، يمكن أن يتجه التحليل نحو الاكتناح الذي يتلازم مع الاعتناق، بمعنى التشاوط المتبادل وغير الضروري للتلازم، أو نحو النواة العقديّة التي هي نظير النؤمن في الدين. ولا يحتاج التحليل إلى جهود استثنائية حتى يكشف أن بلورة النواة

(١) مساطح المصري: أوله وأحاديث في الوطنية والقومية، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٩٦١، ص ٧٢.

(٢) عبد الله عبد الدائم: نحو الميثاق القويمة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ص ٣٩٧.

العقدية في الإيديولوجية تأتي نتيجة تفكير متعدد الجوانب، ونقائض أو سجال متعدد الأطراف، واعتبارات متعددة المستويات. الأمر الذي يمكن أن يوهم بأن التروة العقدية حصيلة نشاط عقلي مستقل عن الإيمان وفي الحقيقة، يلعب العقل دوراً لا يمكن إنكاره في بلورة التروة العقدية للإيديولوجية. فاللباديه العامة التي تتكلف منها هذه التروة، بما فيها من مفاهيم وأحكام محددة، لا تدخل في منظومة واحدة بدون عمل العقل الضامن للقدرة المطلوب أو الكافي من الوضوح والتناسق. غير أن العملية كلها، في الأساس، هي عملية اختيار والتزام سابقين على العقل، عملية إرادة جماعية ناهضة أو مستتبضة في سبيل الدفاع عن مصالح جماعية وعن مصير جماعي معين. الإيمان برسالة الطبقة البروليتارية الخلاصية في الماركسية، والإيمان برسالة العرق الجرمانى الحضارية في النازية، والإيمان برسالة الأمة العربية الخالدة في البعثية، والإيمان برسالة الشعب اليهودي المختار في الصهيونية، كلها أمور سابقة على العقل، مرتبطة بوضوحات اجتماعية تاريخية معينة، ومعبرة عن إرادات ومشاعر ومصالح ومصائر جماعية معينة^(١). وكلها تلجأ إلى العقل، بدرجة أو بأخرى، لتكتسب

(١) الأبحاث التي تحلل اللاعقلانية في النازية، كثيرة، والتي تحلل اللاعقلانية في الماركسية والبعثية، قليلة، والتي تحلل اللاعقلانية في الصهيونية قليلة جداً. وفي هذا الصدد، يبدو لنا أن دراسة عبد الوهاب المسيري للمعونة: مجلة التاريخ، (بيروت)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩) كانت إلى حد ما دراسة رائدة. فقد أوضحت كيف جاءت الصهيونية تراجيحاً من حركة الاستنارة اليهودية في أوروبا، وتحولاً إلى تفوق العاطفة على العقل واللاوعي على الوعي والمخالفات الصهيونية على الظواهر التاريخية الإنسانية (ص ٣٥).

وكانت دراسة ناتان وبمستوك عن تطور الصهيونية وإسرائيل قد كشفت عن العوامل الاقتصادية والتجمعية التي حدثت هذا التحول، راجع: Nathan Weingrock: *Le Sionisme Contre Israël*, Paris, éd. Maspéro, 1969.

مزيداً من المثانة والقوة. فلتعامل مع العقل في الماركسية والنظرية والبعثة والصهيونية، كما في غيرها من الإيديولوجيات الكبيرة أو الصغيرة، خاضع لحد لا يمكن تجاوزه، هو حد تبعية النظر للإيمان، ومقاده أن مقام العقل في الإيديولوجية، مهما سما واشتدت وظيفته ليس أكثر من مقام الخادم، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، للجماعة التي تضعها الإيديولوجية في البداية والنهاية.

هذا يعني أنه ينبغي التمييز بين العقل في الإيديولوجية وبين العقل خارج الإيديولوجية، وبالتالي بين تعامل الإيديولوجية الداخلي مع العقل وبين تعاملها الخارجي معه، وبالتالي أيضاً بين حدود العقل في تعامل الإيديولوجية الداخلي معه وبين حدوده في تعاملها الخارجي معه. فالعقل الإيديولوجي، وهو العقل الخاضع للإيمان والالتزام اللذين تقوم عليهما الإيديولوجية والعامل في خدمة النواة العقيدية للإيديولوجية، مسؤول عن إنتاج التنظير الضروري للإيديولوجية، بحسب متطلبات المرحلة التاريخية التي يجتازها. وهو محمول، بطبيعة منطلق وجود الإيديولوجية وفعاليتها، إلى مواجهة العقل غير الإيديولوجي أو غير المؤدلج بصورة قوية وصریحة، فضلاً عن مواجهة العقل الإيديولوجي المقابل. وهكذا ترسم حدود العقل في تعامل الإيديولوجية معه حل مستويين، مستوى استخدامها الداخلي له ومستوى استخدامها الخارجي له. وعندما نحلل معنى استخدام الإيديولوجية للعقل، نجد أنه ينطوي على ما تطلبه الإيديولوجية من العقل وما لا تطلبه منه، على ما ترضي بأن ينظر فيه وما ترفض أن ينظر فيه، على ما ترغب في استنطاقه عنه وما ترغب في إسكاته عنه. إن عملية استخدام الإيديولوجية للعقل شديدة التعقيد، في ظاهرها وفي باطنها، في المعلن منها وفي المضمّن منها، في توجيهها وفي تحريمها، لأنها استجلاب واستبعاد، استجلاب لمعلومات واستدلالات معينة، واستبعاد لمعلومات واستدلالات

أخرى، بحسب ما يمليه اعتبار المصلحة والمغالبه. ومن أجل الوصول إلى إدراك واضح نوعاً ما لما تنطوي عليه هذه العملية من حدود أمام العقل، يحسن بنا أن نعتبر الإيديولوجية كمنظومة اعتقادية في علاقتها مع الجماعة التي ترتبط بها، أصلاً ومالاً. فالإيديولوجية، في هذا الاعتبار، ترمم التعبير عن هوية جماعة وتمييزها، وتزعم الإدراك الصحيح لقيمتها ومقاصدها العليا، وتسعى إلى تحقيق مصلحتها وصيانة مصيرها عن طريق أهداف مرحلية معينة. فإذا صح ذلك، فمن الطبيعي أن تتميز حدود العقل في الإيديولوجية حدوداً على مستوى خدمة هوية الجماعة المخلوبة، وحدوداً على مستوى خدمة قيمها العليا، وحدوداً على مستوى أهدافها المرحلية.

١ - حدود مرتبطة بهوية الجماعة

إن الحقيقة الأساسية التي تهم أي جماعة تاريخية هي حقيقتها كجماعة واحدة متميزة عن غيرها من الجماعات. والمصطلح الأنسب للتعبير عن هذه الحقيقة هو مصطلح الهوية. فكل جماعة تسمى، بكيفية واعية أو غير واعية، إلى توكيد هويتها وتمييز الشعور بأهميتها، بمختلف الوسائل المتاحة. وعندما تتولى الإيديولوجية مسؤولية إبلاغ هذا السعي إلى غايته، يصبح خطاب الهوية على قدر عالٍ من التشعب والتعقيد، سواء من جهة قوى الفكر التي تنتجها أم من جهة الموضوعات التي تدخل في نطاقه. فالهوية الجماعية التي تطرحها الإيديولوجية كحقيقة قائمة في الوجود الموضوعي هي حقيقة تاريخية، تكونت في الماضي وهي مستمرة اليوم وتريد الاستمرار في المستقبل. فالعقل الإيديولوجي لا يقدر أن يفصل في خدمة هذه الحقيقة عن الخيال والذاكرة المشحونة بالمراطف والاستشراف الواحد بالآخر. ولو توصلت الإيديولوجية إلى رفع الضغط اللاعقل من العقل لكي يرتاح في خدمة هوية جماعتها، فلن ذلك لا يعني أن العقل في

الإيديولوجية حرّ تمام الحرية في السعي إلى كشف الحقائق المتصلة بهوية الجماعة التي ينضمها. إن الحقيقة المطلوبة في الإيديولوجية هي الحقيقة النافعة للجماعة، حل أي مستوى من مستويات وجودها وعملها، وليس الحقيقة المجردة، المقصودة لذاتها. ولذلك ينبغي للعقل أن يسعى وراء الحقائق النافعة للجماعة، وأن يتجنب الكشف عن الحقائق الضارة لها. وفي مواجهة الخصوم والأعداء، ينبغي له أن يسعى وراء الحقائق الضارة للإيديولوجية الخصم أو العدو، وهي الحقائق التي يسكت عنها عقل هذا الخصم أو العدو، وأن يظل أو يعطل مفعول خطاب العقل الإيديولوجي المقابل عن الحقائق التي تفضل الجماعة السكوت عنها. وهكذا، وفي أحسن الحالات، لا يتجاوز العقل في الإيديولوجية حدود حقيقة الجماعة الخاصة التي ترتبط بالإيديولوجية بها، بوصفها حقيقة نافعة، وصالحة للتوظيف في معركة الجماعة مع خصومها وأعدائها. وهذا يعني، بصورة عامة، أن حدود العقل في الإيديولوجية، حل مستوى البحث عن الحقيقة الموضوعية ابتداء من الحقائق المتصلة بهوية الجماعة المدافع عنها، هي حدود الخصوصية والتفعية، كما ترسمها الجماعة المعتمدة من حلال الإيديولوجية. وفي داخل هذه الحدود، يمكن للعقل أن يتمتع بقسط وافر من الحركة المتنوعة. فالعقل السوسيولوجي يمكنه أن يتقصى السمات والروابط والمؤسسات التي تجعل من الجماعة جماعة واحدة وتمتيزه عن غيرها، والموامل والأسباب التي أدت في الماضي ويمكن أن تؤدي في المستقبل القريب إلى تقوية هذه السمات والروابط والمؤسسات. والعقل الاقتصادي يدرس دور النظام الاقتصادي الذي تعيش الجماعة في ظلّه في مدى عافطة الجماعة على روابطها وفي شعورها بقدرتها المادية وفي تحسين ظروف معيشتها. والعقل السياسي يتناول هوية الجماعة في علاقتها بالدولة ونظام الحكم المعتمد فيها. والعقل الثقافي يتناول الهوية نفسها، لكن من زاوية

الأنشطة والظواهر الثقافية التي يوغرها الواقع أمامه . إلا أن هذه العقول جميعها تحتاج إلى العقل التاريخي ، وتحتاج إلى أن تعمل كمعقول تاريخية ، لأن مشكلة الهوية الجماعية مشكلة تاريخية بامتياز . فالمعقل المتقدم في خدمة الهوية الجماعية إيديولوجياً هو العقل التاريخي ، الذي يدرس الماضي في ضوء الحاضر ومن أجله ويدرس الحاضر في ضوء المستقبل ومن أجله .

العقل الإيديولوجي المستخدم لمصلحة هوية جماعة معينة هو بالضرورة عقل متحاز ، وبالتالي عقل انتقائي ، محكوم بمواقف الدفاع أو الهجوم التي تقفها الجماعة الإيديولوجية التي نستخدمه . فالعلمية مطلوبة له ضمن هذا الإطار من الانحياز والانتقائية والدفاع والهجوم ، إذ إن العلم من أجل العلم مقولة لا نستطيعها الإيديولوجية لنشاط العقل . وإذا تساهلت الإيديولوجية ، فلنأبى قد تتسامح في شأن العلوم الطبيعية ، وفي شأن ما يسمى الأبحاث الأساسية . أما العلوم الإنسانية ، والأبحاث التطبيقية ، فلنأبى ليست مدفوعة إلى التسامح تجاهها ، وبخاصة إذا كانت في موقع السلطة . ولما كانت العلمية صفة صعبة التحقيق لتمدد شروطها في ميادين الإنسانية ، فإن العقل الإيديولوجي يزلق بسهولة إلى ممارسات شبه عقلية أو غير عقلية ، تفوقه إلى الضلال وإلى تغذية الأوهام والتزاعات بين الجماعات على اختلاف أنواعها ، هذا إذا لم يدفعه التعصب والتزمّت إلى التفضيل المقصود . فالاعتزال والتصويه والتبريز والإسقاط والمطس والاصطفاء أمور تتسرب إلى عمارة العقل التاريخي في الإيديولوجية ، بدرجة أو بأخرى ، في اختلاط مع أحكام القيمة على أنواعها ودرجاتها ، وهو يقوم بعملية تطبيق مبادئ الوصف والتحليل أو السببية على الأحداث الماضية ، ويحاول أن يرسم صورة تأكيفية لتسلسل هذه الأحداث . الأمر الذي يعني أن حدود العقل في خدمة الهوية الجماعية المؤجلة لا تتمتع بأي درجة من الحصانة ، تجاه قوى اللاعقل الضاغطة عليها ، ويعني أيضاً أن

محاصرة العقل في الايديولوجية، بغية استغلاله، لتوكيد هويتها، يمكن أن تتحول إلى عملية تشويه لفاعليته. وعندما نكون الايديولوجية في موقع السلطة، يمكن أن تتحول إلى رقابة صارمة وإلى كبت شديد، ومنع وقوع قاسيين، إن لم تتحول إلى اضطهاد ساخر.

فلو ألقينا نظرة سريعة، في ضوء هذا التحليل النظري، على لوحة الايديولوجيات المتصارعة في العالم العربي، لوجدنا ألواناً عجيبة من المنسوعات أمام العقل التاريخي، تعكس فيها اختيارات تلك الايديولوجيات والهويات الجماعية التي تطلق منها. فالإيديولوجية القومية العربية تسقط على الماضي مفهوما للهوية العربية، وتحاول أن تستوعب مواصي الشعوب الداخلة في الهوية العربية المعاصرة بإظهار سمات ومراحل معينة واستبعاد سمات ومراحل أخرى، وبما كانت أهم من الأولى؛ وتعارض، وتمنع حيث نستطيع، كل تفسير لما نسميه التاريخ العربي من خلال مقولات قومية غير مقولة الأمة العربية، أو من خلال مقولات قطرية لا تندرج في سياق اللغة القومية. وترد الايديولوجيات القومية الإقليمية والايديولوجيات القطرية على منع الايديولوجية القومية العربية بمنع مضاد، يتغلوت من إيديولوجية إلى أخرى، تحت شعار القبول بالهوية العربية. فتعمل على إظهار هويات جماعية تاريخية، ضمن الهوية العربية العامة، لها مقوماتها وأبعادها ومراحلها التاريخية الخاصة، ولها قدراتها في الحفاظ على هويتها. وهكذا يصبح التاريخ الواحد المفسر والدايم للهوية الواحدة لتاريخ عدة مفسرة ودائمة لهويات عدة. وفي الحالتين، يتكفّل العقل التاريخي بإيجاد الصيغ الملائمة والتفسيرات المناسبة، واستبعاد كل ما من شأنه مخالفة التوبة العقلية أو إلحاق الضرر بها. . . وإذا بدا من هذه الايديولوجية أو تلك تساهل معين على صعيد البحث التاريخي الفردي، فإن التساهل يتبدد عندما يتعلق الأمر بتعلم التاريخ في المناهج الرسمية.

هنا يُحاصرَ العقل التاريخي حصاراً محكماً، لأن مصير الإيديولوجية ومصير الجماعة المزمّة بها يصبح هو القضية^(١).

٢ - حدود مرتبطة بقيم الجماعة ومقاصدها العليا

تستخدم الإيديولوجية العقل لتضيق حاضِر الجماعة التي ترتبط بها في ضوء المأخذي القريب أو البعيد، وتضع حدوداً وقواعد لتسرك العقل في هذا الاتجاه. وكذلك تستخدمه لتضيق القيم العليا التي تعلنها قيماً للجماعة نفسها. ولما كانت عملية تضيق القيم تختلف عن عملية تفسير الواقع،

(١) المارك الإيديولوجية حول كتابة التاريخ وتعليمه في مختلف البلدان العربية تشكل ملامحة واسعة وضحة جداً للبحث في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وقد أسهم ساطع الحصري كثيراً في إثارة هذه المارك، التي كانت متدخلة فيه، بتشديده على الجانب التاريخي من الهوية القومية العربية، وبعده عن استخدام التاريخ، بحثاً وتعلماً، لتقوية الإيمان بالقومية العربية. «إن أول الواجبات التي نعلم علينا - لتقوية الإيمان القومي - هو كتابة تاريخنا على نمط جديد، بعقلية عربية ونزعة قومية» (في الوطنية والقومية، ص ٦١ انظر أيضاً ص ١٥٧). وكما استجاب لهذه الدعوة عدد كبير من الدارسين، في مختلف الأنظار العربية، استجاب لها عدد كبير آخر، لكن من موقع المعارضة لها، أي بوضع الكتابة التاريخية في خدمة إيديولوجية قومية غير عربية، إقليمية أو قطرية، أو في خدمة الإيديولوجية غير قومية. وهكذا تمت محاصرة العقل التاريخي في الفكر العربي المعاصر بشكل خافت، وتم تهميش أو إسكات للحولات العلمية والفلسفية، التقنية، المستقلة عن الإيديولوجيات السائدة. ولذا يبدو تحرير العقل التاريخي من سيطرة الإيديولوجية شرطاً من شروط تجاوز الفكر العربي المعاصر لأزمته العميقة. ومن وضع الكتابة التاريخية في لبنان، وتأثير المظاهرات الطائفية فيها، يمكن الرجوع إلى أطروحة أحمد بيضون: الصراع على تاريخ لبنان (بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٩٠) وإلى كتاب كمال الصليبي: بيت بتنازل كثيرة (بيروت، مؤسسة نوفل، ١٩٩٠) الذي أثار ردوداً عنيفة تدلّ بدورها على صدق التشابك بين الإيديولوجيات الطائفية حول تاريخ لبنان.

بنسبة اختلاف الكائن عن الواجب أن يكون، فقد تميزت وظيفة العقل المعيارية، في الإيديولوجية، عن وظيفته التاريخية، وبانت موضوع عبادة خاصة ضمن الاستغلال العام للعقل لوظائفه المختلفة.

والقيم العليا، في الإيديولوجية، هي مجموعة المثل والغايات والحقوق التي تعتبرها الإيديولوجية جزءاً لا يتجزأ من كيان الجماعة التي ترتبط بها، بوصفها جماعة فاعلة، تترجم بالسلوك العملي تطلعاتها إلى الأفضل والأمثل والأنفع والأجل بالنسبة إليها. وهذه القيم يمكن أن تشمل جميع مبادئ الحياة الإنسانية، الفردية، والجماعية، مع منزلة خاصة للميدان الأخلاقي. وهي، في الحقيقة، غير محصورة بشكل دقيق. إلا أنه من الممكن تبين ما هو جوهري منها وما هو غير جوهري بفضل المشاركة الفعلية في حياة الجماعة. فما هي مهمة العقل بالنسبة إلى هذه القيم؟ وما هي حدوده؟

الحقيقة الأساسية التي ينبغي فهمها لتحديد وظيفة العقل المعيارية في الإيديولوجية هي أن القيم العليا معطاة، ومعنى ما مفروضة، فلا شأن للعقل في صنعها وتكوينها. إن مصدر القيم بالنسبة إلى الإيديولوجية هو خبرة الجماعة واختياراتها المتراكمة عبر الأجيال في مجالات الواجب والمثال والمرغى. الجماعة تصنع قيمها، بقواها وتجاربها المختلفة، وتتفاعل مع هذه القيم بحيث تصبح، بمعنى ما، صنيعة لها. أما الإيديولوجية كمنظومة اعتقادية، فإنها تلعب دور المبرر عن هذه القيم، الجامع لها على ترتيب معين، المحرص للتركيز على بعضها، التنبيه إلى الخطر على بعضها، الخاضع على تطوير ما ينبغي تطويره منها، والمقرر لما ينبغي تجنبه منها في مناهج وسلوكات معينة. ومن أجل تحقيق هذا كله، تستعين الإيديولوجية بالعقل، لأنه يعطيها ما لا تجده في عقوبة اعتقاد الجماعة في شأن قيمها.

إن وظيفة العقل، إذن، بالنسبة إلى قيم الإيديولوجية، ليست تكوينية

وإبداعية، بل تأويلية وتفسيرية. وعندما يقوم العقل بهذه الوظيفة، فإنه لا يؤكد صفته الإنسانية الشمولية، بل صفة الخصوصية الجماعية بكل ما فيها من إمكانيات نزاعية. إن حرب القيم هي الحرب الإيديولوجية بامتياز. وهكذا، لا يتم العقل الإيديولوجي مباشرة بقضية إبداع القيم العليا الصالحة للجماعة التي يخدمها، بل يتم بقضايا الدفاع عن هذه القيم باعتبارها صحيحة وصالحة. وإذا نجح، وحاول الإبداع في مجالها، فإنه يتوجب عليه أن يخضع بخمسة شروط وقواعد، منها الانطلاق من داخل منظومتها، وليس من خارجها، والمصوّل على تجاوب الجماعة واستصحابها. وعلى أي حال، نأفياً ما يجد العقل الإيديولوجي نفسه أمام امتحان من هذا النوع. فالعمل الذي يقوم به، طبعاً، داخل منظومة القيم والمقاصد المشتقة من التواة العقلية للإيديولوجية، يكفي لكي يندمج في جملة القوى التي تنتج الإيديولوجية ويرتفع إلى كونه يشارك إلى حد ما، في تشييد صرح قيمها.

والهمة الأولى التي يمكن العقل الإيديولوجي أن يقوم بها كمعقل معياري هي شرح مفاهيم القيم التي تعلمها الإيديولوجية قهراً عليها. ما هي الحرية كقيمة عليا في الإيديولوجية البورجوازية الليبرالية؟ ما هي المساواة كقيمة عليا في الإيديولوجية العمالية الاشتراكية؟ ما هو العمل المنتج والربح والاستهلاك كقيم عليا في الإيديولوجية الرأسمالية؟ ما هي الأخوة والبرية والعزة القومية كقيم عليا في الإيديولوجية القومية؟ إن هذه الأسئلة وأمثالها تحتاج إلى أجوبة صالحة للتوظيف في السجلا والعمل الفدوي بأحكام الإيديولوجية. ولذا، يمكن أن يتوسع شرح مفاهيم قيم الإيديولوجية، ويشمل أساليب مختلفة، مثل المقارنة وضرب الأمثال من الحياة العملية. فالتحليلات النظرية المجردة ليست مسخافة لدى الجماهير. وعمل العقل الإيديولوجي أن يراعي هذا الجانب، لأنه ليس عقلاً نظرياً خالصاً، يعمل

لنخبة عالة، بل عقل الإيديولوجية التي هي منظومة اعتقادية للجماعة تاريخية معينة.

ومن الشرح البسيط، المجزأ، يمكن أن ينتقل العقل الإيديولوجي إلى الترتيب والتنظيم. فيدرس علاقات القيم المشروحة بعضها ببعض، وكيفية ترابطها في النظرة العامة التي تتبناها الجماعة، وأسباب تفاضلها، مجهوداً في إزالة ما يمكن أن يقع من عدم تماسك. مع العلم أن التماسك الصوري الصلوم ليس من الأمور التي ترغب الإيديولوجية في تخفيفها، إذ إنها قد تجد في التناقض ما يجنم المصلحة أكثر مما تجد في التماسك الصلوم التام.

إلا أن الأهم من هذا كله هو التسريح الذي تحصاح إليه قيم الإيديولوجية حتى ترسخ في أذهان المؤمنين بها وأقتدتهم. هنا تظهر وظيفة العقل المعيارية في الإيديولوجية بأجل صورها: فالهيج التي يأتي بها لجمل تلك القيم مقبولة، بل وممتنة، في رأي معتنقي الإيديولوجية، ومرغوة في رأي المدعويين إلى اعتناق الإيديولوجية، ومحترمة عند خصوم الإيديولوجية، هي أئمن ما يمكن أن يقلعه للإيديولوجية. وبالطبع، الحجة البرهانية هي الحجة الأقوى. ولكن العقل الإيديولوجي لا يعبأ بالحجة البرهانية وحدها. فكل أنواع الهيج، البرهانية وغير البرهانية، مرغوب فيها، بقدر ما تفيد الإقناع ورسوخ الاعتقاد. ولذا، لا يتردد العقل الإيديولوجي في اعتقاد الاستدلالات غير الصورية، وفي استغلال المخالطات اللغوية، وفي استئثار للشالطات الجدلية والسوفسطائية، لكي يصل إلى تسريح القيم التي تطلب الإيديولوجية التمسك بها^(١). فكان

(١) يجد القارئ، الباحث في شؤون الإيديولوجية، عرضاً مفصلاً لأنواع الهيج والاستدلال المتداولة في التفكير الإيديولوجي، في كتاب محمد سيلا، الصلوم من =

الطلوب من العقل، في هذه الحلقة من التفكير الإيديولوجي، أن يخرج عن حدود العقل، لا أن يلزم حدوده، حتى يشارك في لاعتلانية الإيديولوجية ويتحدد بترومه هذا من حقه في الانفصال عن الإيديولوجية والتعالي عليها ومحاكمتها.

أما استخراج النتائج التطبيقية من مضامين القيم العليا، بعد شرحها وتفسيرها وتسويقها، فإنه من المهام التي ترضب الإيديولوجية جداً في أن يضطلع بها العقل العملي. وذلك لأن التطبيق الناتج هو السلاح الأمضى والمبرهان الأفضل للإيديولوجية في وجه خصومها وأعدائها. فإذا تمتع العقل بمقدار واسع من الحرية عل هذا الصعيد، فإنه يفيد الإيديولوجية، ولا يشكل خطراً عليها. وبعد، فإنه من الممكن مراجعة النتائج التطبيقية، وتغييرها، بحسب الظروف والحاجات. وأكثر من ذلك، من الممكن عند الفصل إلقاء التهمة عل التطبيق، وصيانة القيم العليا من الشك والتجريح. فالمهمة إذن دقيقة ومتعلجة الأبعاد. وتشغيل العقل فيها يضع الإيديولوجية من جميع الوجوه.

وإذا صح هذا التحليل، فإنه يمكن أن نقول إن العقل المعياري في الإيديولوجية عقل مروض إلى أبعاد حدود الترويض. نشاطه محدود ببجملته ممنوعات، عليه أن يقبلها ويحترمها حتى يتاح له أن يمارس فاعليته. لا يحق له أن يتصرف كأنه مصدر للقيم، ولا يحق له أن يمارس الهدم أو التشكيك عل أي قيمة من القيم العليا الثابتة التي تؤكدها الإيديولوجية، ولا يحق له

■ المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ١٩٩٧، تحت عنوان: الإيديولوجيا. نحو نظرة تكاملية، وبخاصة في الفصل الرابع منه، وفيه عرض للاستدلالات غير الصورية والمغالطات اللغوية والمغالطات الصورية الواردة في منطق الإيديولوجية.

التعامل مع القيم الأجنبية، وبخاصة قيم الآخر العدو، لأن نتيجة هذا التعامل فقدان الجماعة لشخصيتها. وهذا يعني، في اختصاره، أن ترويض الإيديولوجية للعقل المعباري يبلغ حد التدجين الكامل. ومن أجل أن تخفف شعوره بهذا الواقع، تطلق له حرية واسعة في مجال البحث عن وسائل تحقيق قيمها ومقاصدها العليا، عن طريق أهداف مرحلية وخطط وإجراءات مناسبة لها.

٣ - حدود مرتبطة بتحقيق أهداف الجماعة المرحلية

الناحية العملية تفتقر التفكير الإيديولوجي من أوله إلى آخره، لأن التفكير الإيديولوجي، في أصله، تفكير عملي، مشتق من حاجات عملية وموجه نحو تلبية هذه الحاجات. وما البحث والتنظير سوى لحظة في سيرورته لتحقيق وظيفته في خدمة فاعلية الجماعة التاريخية التي يرتبط بها. ومن هنا التركيز الشديد، بعد بلورة الرؤية التاريخية والقيم العليا كإطار للعمل، على قضايا التحقيق العملي للغايات التي تعتقد الإيديولوجية أنها هي غايات الجماعة التي تمبر عن وجودها ومصالحها.

والعقل الذي تعول عليه الإيديولوجية للوصول إلى غاياتها هو نفسه العقل الذي تعول عليه لتفسير التاريخ حول جماعتها ولتسويق القيم الإنسانية العليا التي تتبناها جماعتها، أو تتبناها هي لجماعتها. لكن الوظيفة التي تعين عليه القيام بها، هذه المرة، مشدودة نحو المستقبل وقائمة على تحديد الوسائل الكفيلة ببلصال الجماعة إلى غاياتها. فالعقل الإيديولوجي هو، في ضوء هذه الوظيفة، عقل وسائل، يعمل بحسب المطلق العام للعقل الإنساني كعقل وسائل، ولكن في خدمة جماعة تاريخية معينة ترى إلى نفسها رؤية شاملة معينة. فكيف يتحرك العقل الإيديولوجي كعقل وسائل؟ وهل ثمة حدود واضحة مسبقة لتحركه؟

إن مشكلة الوصول إلى نتائج معينة، بوسائل مناسبة محددة، هي مشكلة أخلاقية، ومشكلة تقنية، ومشكلة مصلحية. وهذه المشكلات الثلاث تواجه الفكر الإيديولوجي بشكل حاد، لأنها تشابك ولا تتحمل حلولها الانتظار أو التأجيل، إلا في حدود زمنية ضيقة. أخلاقياً، ما هي الوسيلة المباحة، وبالتالي ما هي الوسيلة المحرمة، للوصول إلى هذه أو تلك من غايات الإيديولوجية؟ تقنياً، ما هي الوسيلة الناجعة والممكنة إجرائياً للوصول إلى الغاية عنها؟ مصلحياً، ما هي الوسيلة التي تجلب أكبر مضعة، مع أقل ضرر ممكن، بالنسبة إلى الجماعة وفي هذه الظروف؟ الفكر الإيديولوجي يواجه هذه الأسئلة بصورة متواصلة، وكلما كان يعجب العقل فيه واغترأ، ترايلت قلونه على التصلي لها بقوة ونجاح. وصل العموم، يتكفل العقل الأخلاقي في الإيديولوجية بالجواب عن السؤال الأول. ويتكفل العقل الواسطي بالجواب عن السؤالين الآخرين، أو، بصير أدق، يتكفل بالجواب عن السؤال الثاني، ويشارك في الجواب عن السؤال الثالث. فالمصلحة في الرؤية الإيديولوجية للأشياء، مرتبطة بالذاتية الجماعية وبالمشروع الذي تلتزم هذه الذاتية بتحقيقه. فغور العقل في هذا النطاق دور استشاري فقط، بخلاف لدوره في نطاق تحديد الوسائل الناجمة من الوجهة الإجرائية المحضة.

بالنسبة إلى الغايات، وهي المقاصد النهائية في الإيديولوجية، تبدو الأهداف المرحلية وسائل، كما الحفظ والبرامج العملية التابعة لها. ولذا يتناول العقل الواسطي في الإيديولوجية الأهداف المرحلية كما يتناول الحفظ والبرامج العملية التابعة لها. فنياً يتعلق بالأهداف المرحلية، يعود للعقل أن يعيناً معيناً مبرراً بدراسة المرحلة التاريخية وظروفها وخصائصها ودراسة المرحلة الخاصة بتطور الإيديولوجية وجمعيتها، وتحليل الاحتمالات المفتوحة في المرحلتين، واعتبار الإمكانيات المتاحة للجماعة. ويعود للعقل أيضاً أن

يضع سلم أولويات للأهداف المرحلية المختارة. فاختيار الأهداف المرحلية وترتيبها مسألة خاضعة لمعطيات كمية وكيفية، وبإثباتي لمعلومات دقيقة عن هذه المعطيات. فلا ضير على الإيديولوجية من إطلاق العقل في جمع المعلومات المطلوبة وتحليلها واستخراج الأهداف المرحلية منها.

ويتسع عمل العقل ويتأكد أكثر بعدما يتم تعيين الأهداف ويتنقل البحث إلى القضايا التنفيذية. هنا نصبح عملية اختيار الوسائل المباشرة، وربطها بالأهداف المعنية عملية تقنية إلى أبعد الحدود، تدخل فيها العلوم الطبيعية والإنسانية كعلوم ميدانية وتطبيقية، وتدخل فيها أيضاً أنواع من الخبرة المباشرة. وللتعبير عن هذا الجانب من التعاون بين الإيديولوجية والعلوم، يشيع في أيماننا مصطلح الخبراء. ففي خطوة أولى، ينبغي تحديد القوى البشرية التي يتم التعامل معها للوصول إلى هذا أو ذاك من الأهداف. وفي خطوة ثانية، ينبغي تحديد المؤسسات الموجودة أو التي ينبغي إنشاؤها لتطويع العمل المطلوب. وفي خطوة ثالثة، ينبغي وضع البرامج التفصيلية للإجراءات الميدانية التي يتعين القيام بها تدريجياً، ضمن خطة شاملة، إذا أمكن الأمر. وفي خطوة رابعة، ينبغي متابعة التنفيذ، ومراقبة سير العمليات الجزئية، لتصحيح انحراف، أو لاستدراك خطأ، أو لاستيعاب حالات طوارئ، أو لتعديل إجراء معين، أو لإدخال إجراء جديد، حتى تعطي الخطوة أفضل مقدار من النتائج المرجوة.

ففي هذه الحدود، يمكن التحدث عن عقلنة العمل الإيديولوجي، أي عن سيادة ما للعقل في الإيديولوجية. ولكنها، كما قلنا سابقاً، سيادة الخادم، لا سيادة السيد الحقيقي.

هكذا تنصرف الإيديولوجية مع العقل. إنه وسيلة لها، وبخاصة بوصفه عقلاً وسائلياً. ففي الأساس، يوجد موقف علم من الواقع الاجتماعي القائم، موقف صادر عن الإرادة العميقة التي قد نجد لدى

العقل أقوى فعلة لها، ولكنها ليست والعقل شيئاً واحداً. وهذا الموقف هو الذي يتحكم بطريقة استخدام العقل ومذاهب الإيديولوجية الثورية تطرح الثورة وسيلة كبرى لتحقيق غاياتها، فتبررها أخلاقياً، ولكنها سرعان ما تكتشف، أن التبرير الأخلاقي لا يفيد إلا بمقدار ما يدعمه تفكير عقلائي استراتيجي يدرس أول ما يدرس قيمة الثورة كوسيلة تغييرية وشروطها ونتائجها المتوقعة والمحتملة. وفي الواقع، يصعب على الإيديولوجية الثورية استخدام العقل الواسطي أكثر مما يصعب على الإيديولوجية الإصلاحية أو على الإيديولوجية المحافظة، لأن قبضتها على الأحداث أضعف، ونتائجها للمدافع العقل اللاعقلي أقوى. ولكن، إذا نجحت الثورة، فإنها تستطيع أن توظف العقل الواسطي إلى أقصى طاقاته. فالقضية هي قضية تسخير أكبر قدر من الوسائل، تسخيراً استراتيجياً أو تكتيكياً، للوصول تدريجياً إلى غايات معينة. وهذه القضية ليست قضية إيديولوجية وحسب، بل هي قضية إيديولوجية وسلطة تستخدم الإيديولوجية أو إيديولوجية تستخدم السلطة^(١). وعلى الوجهين، ينبغي للعقل أن ينتظر الأوامر والتوجيهات حتى يظهر براعته وينجز مهمته.

تلك هي الحدود الرئيسية للعقل في الإيديولوجية كمنظومة اعتقادية.

(١) يتعرض إيف بيسون في دراسته عن الهويات والتراعات في «الشرق الأدنى» إلى جوانب مهمة من توظيف العقل الواسطي في استراتيجية الحفاظ على الهوية وتحقيق أهداف الجماعة من خلال الحفاظ على هويتها. ولكنه يفتقر على دور العامل البشري، وما يسمح «التعهد السيلي للهيمنة»، ولا يسلط الضوء قضية حل التناقض الخاصة للإيديولوجية في توظيف العقل والاعتقاد في تراعات «الشرق الأدنى».

Ivan Besson: *Identités et conflits au Proche-Orient*, Paris, éd. L'Harmattan, 1990.

أما الأشكال التي تخترعها الإيديولوجية لسط هذه الحدود على امتداد المجتمع السياسي، فإنها تتعلق بمفهوم كل إيديولوجية لقيمة الحرية، وبخاصة حرية التعبير، وبمفهومها للسلطة السياسية في الدولة. وعلى العموم، تتجه الإيديولوجية الكلاسيكية أو ذات التزعة الكلية إلى احتكار نشاط العقل في المجتمع السياسي، وتطويره نظوياً كاملاً لمقتضاياتها الخاصة، وإلى منع كل نشاط للعقل خارجاً عن الأطر المرجعية والتوجيهية التي تحددها هي بواسطة القيمين عليها. وتتجه الإيديولوجية غير الكلية إلى المساواة والانتقائية، بغية الحصول على أكبر قدر من خدمات العقل لها والبقاء أطول مدة ممكنة في الحكم. وترتسم في كل واحدة من هاتين الحالتين خريطة خاصة لنشاط العقل وتضامله مع أوضاع المجتمع ومؤسسته.

ولكن لا يبقى هذا التحليل على صعيد النمط العام المجرد، ناضت في الأسطر الآتية إلى نصين إيديولوجيين، مختلفين جداً، ونسائلها عن تصورهما لمكانة العقل وحدوده.

٤ - نظرة الاشتراكية الدستورية التونسية إلى مكانة العقل وحدوده

الإيديولوجية الاشتراكية الدستورية هي الإيديولوجية السائدة في تونس منذ الاستقلال. تكونت كإيديولوجية تحرير لتونس من الاستعمار الفرنسي، وتحولت إلى إيديولوجية بناء قومي بعد الاستقلال. وقد عبر الرئيس السابق الحبيب بورقيبة عن مضامين هذه الإيديولوجية، بوصفه زعماً مناضلاً ورئياً للدولة، بالقول وبالعمل. فبات من الضروري لاستجلاء الصورة الكاملة لحدود العقل في الإيديولوجية الاشتراكية الدستورية التونسية تحليل جميع المؤسسات والنشاطات والهيئات والقرارات التي قامت تحت رايها أو باسمها. إلا أننا سنكتفي هنا بتعيين

هامين وهما عبارة عن محاضرتين ألقاهما بورقية في بيروت عام ١٩٦٥، إذ إننا نجد فيها تصوراً واضحاً للعقل وحدوده، ومختصراً كافياً لما عنده بورقية بالإشراكية الدستورية لو ما أصبح يعرف بالبورقية^(١).

يقول الرئيس بورقية في معرض وصفه لتاريخ نضاله السياسي: ولما رجعت من فرنسا عام ١٩٢٧، كانت عقيدتي الوطنية راسخة، ورغبتي في العمل مفرقة، وتقتضي على الحكم الاستعماري شديدة. لكنني لم أكن أتصور على وجه التحديد كيف يكون الخروج بتونس من الدرك الذي كانت فيه^(٢). شيئاً فشيئاً، تحدثت أمامه طريق العمل، بواسطة الحزب الحر الدستوري التونسي، واتبع طريقة المراحل التي يصفها بأنها «أصبحت الطرق»، إذ تجمع بين المطالبة والمفاوضة والمرونة من جهة، والكفاح الثابت العنيد من جهة ثانية. فالمسألة إذن كانت منذ البداية مسألة بحث عن الوسائل الكفيلة بإخراج تونس من الدرك الذي كانت فيه. لم يكن مطلوباً من العقل أكثر من تحديد الخططة الفضلى للعمل من أجل تحرير تونس من الاستعمار. العقيدة الوطنية راسخة، والإيمان بالحرة وبالجهاد في سبيل انتزاعها قوي، والهدف الكبير محدد، ومن شأنه أن يدفع إلى الكفاح والنضحية والمصر على الشدائد والأمل رغم الهزائم. فالبورقية في ظروفها الأولى «كانت تهدف إلى استرجاع حرية أمة ومستقلال دولة»^(٣). ولكن، بعد الحرب العالمية الثانية وتغير ظروف النضال من أجل التحرر في العالم العربي وفي العالم الأوسع، اتسع الطلب على خدمات العقل في البورقية.

(١) الحبيب بورقية : ١ - البورقية، مذهب ونهج نضال في سبيل الحرية والتقدم،

٢ - الاشتراكية الدستورية، في: محاضرات النشوة الليبية، المجلد التاسع،

عشرة، المنشرة ٧ - ١٩٦٥.

(٢) الحبيب بورقية: المرجع نفسه، ص ١٤.

(٣) الحبيب بورقية: المرجع السابق، ص ٢٤.

فأصبحت قضية الهوية التونسية الشئزة كهوية قومية وقضية القيم العليا التي ينبغي للشعب التونسي أن يتمسك بها من القضايا الأساسية التي ينبغي للعقل أن يسهم في معالجتها. وازدادت حدة هذه القضايا بعد الاستقلال. إذ تعين على الإيديولوجية أن تحدد أسس العلاقات بين الدولة التونسية المستقلة ومائر الدول العربية ولا سيما تلك التي ترفع رايات القومية العربية، ثم بينها وبين الدول المتقدمة ولا سيما تلك التي كانت مستعمرة لتونس، فضلاً عن القواعد العامة لبناء النظام السياسي والخروج من التخلف في تونس الحرة. فالتمسك هذا كله على مدى وكيفية تعامل الاشتراكية الدستورية التونسية مع العقل، وبدت البورقوية كأنها أكثر الإيديولوجيات السائدة في الدول العربية واقعية وانفتاحاً على العقل وطلباً لخدماته. ولكن إلى أي حد فعل كانت البورقوية، تعمل على العقل وتحترم سلطته وتستثمر وظائفه؟

يعطي بورقوية الإطار العام للجواب عن هذا السؤال في تصوره لما يسميه الجهاد الأكبر للشعوب العربية. فهذه الشعوب، في رأيه، تحتاج إلى جهاد ثوري خلاق، طويل النفس، يحدد جميع المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها مدنيتها، مادياً ومعنوياً^(١): وللقائم بهذا الجهاد، تحتاج إلى توظيف معين للعقل، بدءاً بالنظرة التاريخية إلى الأحداث الإنسانية.

ونحن، بصورة عامة، منذ استبقت شعوبنا، متجهون في نهضتنا الحديثة اتجاهاتاً حضارياً. نروم أن تكون عناصره الأساسية الوفاء لشخصيتنا الثقافية العربية والأخذ بالعقل والعلوم والفنون، مع الحفاظ على قيمنا الروحية الأصيلة في ميداني الأخلاق والدين^(٢).

(١) الحبيب بورقوية، المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) الحبيب بورقوية، المرجع السابق، ص ٣٦.

على هذا النحو، يحدد بورقية موقع العقل في إيديولوجيته وكفاحه بدقة وصراحة. عالاتجاه التاريخي للعالم للأمة التونسية في هذا الطور من تاريخها هو اتجه النهضة العربية التي اتخذت شكل الثورة لتسريع عملية الخروج من التخلف والحق بالركب الحضاري العالمي. أما العناصر الأساسية لهذا الاتجاه الحضاري، فإنها حسب الحبيب بورقية ثلاثة: الوفاء للشخصية الثقافية العربية، والأخذ بالعقل والعلوم والفنون، والحفاظ على القيم الروحية الأصيلة في ميداني الأخلاق والدين. ومعنى هذا بالنسبة إلى العقل واضح تماماً. فالعنصر الأول، وهو الوفاء للشخصية الثقافية العربية، يطرح أمام العقل مهام معينة، وحدوداً لا يجوز له تحطُّبها. إنه يحدد للعقل مجالاً ويمنع عليه سواه، وهو مجال خدمة الهوية التونسية بوصفها منتمية بسبب الشخصية الثقافية العربية. والعنصر الثالث أيضاً يطرح أمام العقل مهام معينة وحدوداً لا يجوز له تحطُّبها. فمن حيث المبدأ، لا يجوز للعقل المعياري أن يتحرك بحرية في مجال القيم. بل يجب عليه أن ينطلق من موقف الحفاظ على القيم الروحية الأصيلة، في ميداني الأخلاق والدين، كما تعرفها الأمة التونسية وقادرسها منذ قرون طويلة. القيم الأخلاقية والقيم الدينية، إذن، مفروضة على العقل بمقدار ما هي متأصلة في تاريخ الشعب التونسي. وإذا كان ثمة دور للعقل في شأنها، فهو دور شرح وتوضيح وتسويق وتكريب. وإذا كان ثمة ضرورة للإضافة، فإنها على أي حال لا يمكن أن تأتي مضادة لما هو أصيل. وإذا كان الأمر كذلك، فما هو معنى العصر الثاني، أي الأخذ بالعقل والعلوم والفنون؟

من الواضح أن ما يرمي الإيديولوجية الاشتراكية المتسورة التونسية من العقل ليس النظر في الوجود والحياة وفي معنى الإنسان ومصيره. فهذا أمر متروك، في النهاية، للدين والنظرة الدينية إلى الإنسان، ولا يحصل التجديد فيه إلى حد إطلاق العقل الفلسفي بحرية كاملة، خارجاً عن إطار

النظرة الدينية إلى الحياة والكون والإنسان . . . ويمكن اللعب إلى أكثر من ذلك، أي إلى القول بأن رغبة الإيديولوجية الاشتراكية الدستورية التونسية في علوم الإنسان الأساسية محدودة جداً، إذ إن هذه العلوم قد تؤدي إلى إضعاف بعض أطروحاتها وبعض أطروحات الدين. فلا يبقى، والحالة هذه، سوى علوم الطبيعة وتطبيقاتها، وعلوم العمل التطبيقية، أي استراتيجيات العمل السياسي وما يرتبط بها، مجالاً مقبولاً، بل ومرغوباً فيه، من مجالات نشاط العقل. بعبارة أخرى، الأخذ بالعقل في الإيديولوجية البورقمية يعني الأخذ بقسم من العقل النظري وقسم من العقل العملي، أي بالعقل النافع في السيطرة على المقومات المادية للحياة وفي التخطيط لبلوغ الأهداف المرسومة فيها. والعقل المجرأ بهذا الشكل لا يمكن أن يكون سوى عقل كسج. وليس هذا الشرح لما نعنيه البورقمية بالأخذ بالعقل توكيلاً شخصياً من جانبنا. فالتصر واضح الدلالة، وهذا مقطع منه:

«ولكننا في الوقت نفسه الذي كنا نرد فيه إلى الدين والقيم الروحية مفاهيمها الفعّال ودورها الحقيقي في جهادنا لبناء أمتنا وحضارتنا من جديد، كنا نعملين أنفسنا أخذاً صارماً بالترّك جانب العقل، وتقليبه على العاطفة والموهم، في تقرير الأمور وتسطير خطط العمل، داعين مواطنينا إلى ذلك دعوة مستمرة حازمة. فالعقل هو الذي يوقفنا على المكانة الحيوية التي للمقومات المادية في كل حضارة، وهو الذي يفرض علينا إعطاء منزلتها اللازمة في نهضتنا، إذا أردناها نهضة حضارية أصيلة كاملة. ولا يتأتى لنا تحقيق الجانب المادي للتحتم من مدنيتنا الحديثة إلا بما أنتج العقل من علوم وفنون وصناعات، وما أوجد من طرق بحث في العلوم والفنون والصناعات...»^(١).

(١) الحبيب بورقمية: المرجع نفسه، ص ٣٨.

ويضيف بورقيبة إلى هذا التحديد الأساسي العام فكرتين هامتين. الأولى تقرر أن المطلوب للنهضة المنشودة في تونس ليس استخدام متوجات الحضارة ووسائل إنتاجها من الغرب، بل بحث الحياة في أداة خلق الحضارة نفسها في الشعب التونسي نفسه. والثانية تقرر أن العقل المفيد في خلق الحضارة هو العقل الحضاري المكتسب، وليس العقل الطبيعي فقط. فالعقل قد تطور منذ فلاسفة اليونان، ولا بد من الأخذ بالعقل المتطور والمعاصر حتى تكون نهضة الشعب التونسي متجاوبة مع متطلبات عصرنا. «لا تزال الإنسانية حارسة منذ القدم على تهذيب العقل الذي هو أداة تفكيرها وعلى ضبط قوانينه والزيادة في إمكانياته والتقوية لطاقته. وهذا هو العقل الذي قلت إنه علينا في نطلق جهادنا الحاضر أن نأخذ أنفسنا به، ونشارك في تربيته والتمهيد لقدرته وقايلته، حتى يكون أداة أقوى، مسخرة في سبيل التقدم بمجتمعاتنا والتطور لحضارتنا»^(١).

إن هذه الالتفاتة الذكية إلى تاريخ العقل، وإلى ضرورة الأخذ بأرقى ما توصلت إليه عملية تهذيبه وتمييزه وتقويته، تفتح آفاقاً واسعة للتفاعل مع الحضارة الغربية حيث تتواصل هذه العملية التاريخية العظيمة بالتدافع لا نظير له في الحضارات الأخرى. وفي الواقع، تقيم البورقيبة نوعاً من التوفيق والتوازن بين ما يحمله التسليم للدين من تحديد للعقل في مجال استكشاف مبادئ الوجود والأخلاق وبين ما يحمله التطلع إلى تحسب شروط الحياة المادية من إطلاق للعقل في مجال استكشاف قوانين الطبيعة والإقتصاد. لقد شدد بورقيبة بصورة دائمة على أن التحرر من الإستعمار لا يستتبع الحقد والكراهية للدول التي كانت مستعمرة. فالتعامل مع هذه الدول، وفي ظلها الدولة الفرنسية، ينبغي أن يتم على أساس الإحترام

(١) الحبيب بورقيبة: المرجع نفسه، ص ٢٩ - ٤٠.

التبادل والتعاون العقلاني والمصالح المتكافئة . وفي هذه النقلة بالذات ، كانت البروقينية أقل رومنتية من كثير من إيديولوجيات التحرر القومي في العالم الثالث ، ولاقت في السبلة الفرنسية تفهماً ساعدها كثيراً على تخطي المصاعب التي واجهتها .

٥ - نظرة الليبرالية المستحدثة الفرنسية إلى مكانة العقل وحدوده

نختار لتعيل الليبرالية المستحدثة الفرنسية في هذا التحليل كتاب الرئيس السابق جيسكار ديستان : الديمقراطية الفرنسية . ففي هذا الكتاب ، الذي وضعه الرئيس ديستان عام ١٩٧٦ أي في المرحلة الأولى من عهده كرئيس للجمهورية الفرنسية ، نجد نموذجاً واضحاً للتفكير الإيديولوجي والسياسي السائد في شرائح واسعة من المجتمع الفرنسي المعاصر . وفي ثلها فصوله ، نجد إشارات واضحة إلى مسألة العقل وحدوده . وبعد ، فلنستأني من اختياره أن نتعرض من خلاله لمشكلات الليبرالية الفرنسية بقدر ما نبغي إعطاء فكرة عن كيفية انطراح مشكلة العلاقة بين الإيديولوجية والعقل في بلد متقدم .

من البديهي أن هذه العلاقة كما يعانيها بلد مثل فرنسا تختلف كثيراً عما هي في بلد مثل تونس . فالترايد التي أوجدها انتصار الليبرالية والرأسمالية تعطي الثقافة العقلية ، بل العقلانية ، أرجحية حاسمة في الثقافة العامة للشعب الفرنسي ، أو على الأقل في ثقافة نخبته . إن مجتمعاً يعترف بترات عظيم متواصل إلى أبائنا متمثل - على سبيل الذكر فقط - بفلاسفة من أمثال ديكارت وأوغيست كونت وياشلار ، وبعلماء من أمثال لابلاس ولافوازيه وباستور ، وبإنجازات تكنولوجية متقدمة جداً في مختلف الميادين ، وبفكرين وعلماء إجتماعيين من أمثال مونتسكيو وبرودون وهوركهايم وآرون ، لا ينظر إلى العقل الحضاري ولا يتعامل معه كأنه شيء

خارج عنه، بل باعتباره جزءاً لا يتجزأ من فكره ونظريته إلى نفسه وإلى العالم حوله. ولذلك لا تجد الإيديولوجية الليبرالية المستحدثة في فرنسا اليوم ضرورة للتوسع في الدفاع عن العقل وفي تحديد كيفية تعاملها معه بالتفصيل. فالعقل يتمتع بمكانة رفيعة في ثقافة المجتمع العامة، ولا يوجد عليه وصاية من دين أو من فلسفة أو من إيديولوجية معينة. غير أن هذا لا يعني أنه السيد المطلق، أو السيد الأعلى، الذي يطيع المجتمع لأوامره وتوجيهاته. فهو، على مكانته الرفيعة، أداة لخدمة الأمة الفرنسية ومصالحتها العليا. والفرق بين إيديولوجية وأخرى راجع إلى كيفية التعامل مع هذه الأداة واستثمارها في إطار تصور معين للسياسة الفضل المناسبة للأمة الفرنسية ومصالحتها العليا.

يؤكد جيسكار ديستان أنه يكتب لفرنسا وللفرنسين. فالشروع الذي يطرحه متصور من أجل فرنسا، بالنسبة إلى واقعها التاريخي والاجتماعي. فالأمة الحديثة متحد بشري قائم عمودياً على تاريخه وتقليده، وأخيراً على الجماعات المختلفة التي يتألف منها. والأمة الفرنسية، من هذه الجهة، لها خصوصية متميزة عن أي خصوصية أخرى. ولهذا، يقول جيسكار ديستان، وما أضفه وما اقترحه يطبق عليها، ولو كان لبعض التحليلات مجال انطباق أهم^(١). ويحدد ما يقوم به من وصف واقتراح باعتباره إيديولوجية، فيؤكد أن الإيديولوجية تلعب دورين: دور تقديم تفسيرات تسمح بتحليل الواقع القائم، ودور إرشاد وتوجيه للعمل السياسي بمعناه الواسع، وذلك انطلاقاً من أن كل مجتمع يحتاج إلى مثال يستلهمه وإلى معرفة بالمبادئ التي يبنى عليها تنظيمه. أما الإيديولوجية التي يعتمد عليها للتجاوب مع حاجات المجتمع الفرنسي في طوره الراهن، فلهست جليدة

Valéry Giscard d'Estaing: *Démocratie française*, Paris, éd. Fayard, (١) 1976, p.32.

كل الجدة. إذ إنها ليست سوى تطوير للإيديولوجية الليبرالية الكلاسيكية، في ضوء التغيرات العميقة التي طرأت على المجتمع الفرنسي بين عام ١٩٥٠ وعام ١٩٧٥. بقي رأيه، لا يمكن اعتقاد الليبرالية الكلاسيكية كما كانت حتى الحرب العالمية الثانية، ولا يمكن تبني الماركسية لمعالجة مشكلات الشعب الفرنسي، لأن تفسيرات الليبرالية الكلاسيكية والماركسية لم تعد صالحة لتحليل الواقع القائم في فرنسا. وعلى هذا الأساس، تستعيد الليبرالية المستحدثة المبادئ العامة والقيم العليا المقررة في الليبرالية الكلاسيكية وتضيف إليها التفسيرات الاجتماعية المتمحورة حول مفهوم «الجماعة الوسطى الواسعة» والقيم الاجتماعية التي يفرضها تطور المجتمع الفرنسي، مثل التواصل والتضامن والمشاركة. الديمقراطية الفرنسية ليبرالية، تعددية، مفتوحة على التطور، متطلبة للإصلاح المتواصل، لا للثورة، ومعتنقة للتنمية المستمرة والتكاملة. فهي، إذن، محتاجة إلى النقاش العقلاني والبحث العلمي على نطاق واسع لاكتشاف الحلول التي ينبغي أن توأكب وأقمها التغير باستمرار.

من الناحية المبدئية، تميل الليبرالية إلى ترك العقل يقرر حدوده بنفسه انطلاقاً من إيمانها بالحرية، وبخاصة بحرية التفكير والتبدل. وتؤكد الليبرالية المستحدثة هذا الميل، من خلال تشديدها على تعدد السلطات في المجتمع وعلى ضرورة الفصل فيما بينها. ولكن، من الناحية العملية، تميل الليبرالية عموماً، والليبرالية المستحدثة خصوصاً، إلى الإلتفاف على العقل بواسطة التأثير في تقرير حدوده المؤسساتية وشروط نشاطه الاجتماعية والاقتصادية. فالعقل لا يعمل في الفراغ، بل في فضاء اجتماعي تاريخي معين. فالإشتراطات التي تحيط بالعقل في هذا الفضاء هي مصدر الإيديولوجية الليبرالية المستحدثة للضغط على العقل وتوجيهه من أجل خدمة مصالح الأمة الفرنسية، ولا سيما «الجماعة الوسطى الواسعة» منها.

فلو نظرنا إلى الواقع الفرنسي من زاوية التنمية الاقتصادية، لأدركنا مع الليبرالية المستحدثة أن هذا الواقع ينبغي أن يحافظ على وتيرة ثابتة، وأن ينتقل إلى تنمية قوية، وجديدة، حتى يلبي حاجات الفرنسيين المتزايدة، الفردية والجماعية، ويسمح لفرنسا بأن تحافظ على نفوذها في العالم. ومن أجل هذا الهدف، ينبغي توجيه البحث العلمي ومراقبته بطريقة فعالة، لأن توظيف الأموال في البحث العلمي ينبغي أن يخدم مصالح الذين يدفعون تلك الأموال. يقول جيسكار ديستان هذا الصدد:

«إن فكرة مراقبة أعمال العلماء تصدم تصوراً للعلم، بوصفه النشاط الحر والمجرد بامتياز. ولكن انقلعاً عن هذا النوع يلبي دون شك ضرورة اجتماعية. فهذه الانحياز لا يتعلق بالعلوم الأساسية التي نعملنا نضج في معرفة الكون والحياة والإنسان. بل يتعلق بالجهود المبذولة في البحث التطبيقي التي ينبغي أن تتعين اتجاهاتها بالنسبة للحاجات كما يضررها المجتمع. إن تكاليف هذه الأبحاث، ونتائجها للمكتة أيضاً، تجعل الأمر ضرورياً»^(١).

ولو نظرنا إلى الواقع الفرنسي من زاوية الإستقلال، لأدركنا مع الليبرالية المستحدثة أن الإستقلال لا يتأسس فقط بوسائل الدفاع العسكرية. إنه يتطلب عدم الوقوع في حالة دين خارجي شديد، وتأمين مصادر لتوفير الطاقة وتخزينها، ويتطلب أيضاً مستوى عالياً من البحث والإنجاز على الصعيد التكنولوجي^(٢). وهذا الأمر الأخير لا يتقن إلا عن طريق توجيه دقيق لنشاط العقل العلمي التطبيقي.

وما يصح بالنسبة إلى التنمية الاقتصادية والإستقلال، يصح بالنسبة

(١) جيسكار ديستان: المرجع السابق، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٧.

إلى جملة المشروع الديمقراطي التعددي . فهذا المشروع يتطلب مشاركة جميع الجهود ، وبخاصة مشاركة جماعة العلماء والمثقفين في البلاد ، لأنه يلقي على عاتق الجسم الإجتماعي كله مسؤولية البحث عن الحلول والمقاررات المناسبة^(١) . فأصبح الثقافة العقلية مسؤولون قبل غيرهم عن تفسير الواقع تفسيراً صحيحاً وعن طرح القيم الملائمة لتحسينه وعن اختراع الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه القيم . وعندما يتعلق الأمر بموقع فرنسا في أوروبا وبدورها في عملية توحيدها ، فإن مسؤولية هؤلاء تضاعف إذ إن فرنسا ترفض أن تكون مُسيطرّاً عليها ، وتسعى إلى أن يكون النموذج الذي تقيمه لنفسها نموذجاً للدول الأوروبية جميعها^(٢) .

ولعل أفضل عبارة تختصر نظرة جيكار ديستان إلى العقل ودوره في مستقبل الأمة الفرنسية هي تلك التي يقول فيها إن دور فرنسا وأن تكون يونان جديدة^(٣) .

طبعاً ، إنها استعارة . ولكن الإيديولوجية تحب الاستعارة ، لأنها تسمح لها بالانتقال من مستوى المفاهيم إلى مستوى الصور ، وتفتح لها باب الخيال والحلم ، وتتيح لها إمكانية تبليغ الإيماءات التي تود تبليغها إلى الجمهور . ونحن نفهم ما ترمي إليه صورة اليونان الجديدة من عقلانية وتنوير . ولكننا نفهم كذلك أن هذا المرمى ليس سوى وجهة تختفي وراءها معانٍ ومرام أخرى . فالعقل عند اليونان كان سبباً من أسباب شعورهم بتميزهم وتفوقهم ، ووسيلة من وسائل إرادة سيطرتهم على العالم حولهم . وصورة اليونان الجديدة ، في الليبرالية المستحدثة الفرنسية ، ليست مجردة

(١) المرجع نفسه ، ص ١٨٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٨٥ ، ١٩٠ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٤ .

من مشاعر الصمير والتفوق وأحلام النفوذ والسيطرة. فالدولة التي كانت، حتى زمن غير بعيد، من أكبر الدول الرأسمالية الإستعمارية في العالم لا تليل طوعاً أن تتخلى بسهولة وبسرعة عن مرتبتها العالية في علاقات النفوذ والسيطرة في النظام الدولي. ووظيفة الإيديولوجية، طبعاً، أن تساعدنا في هذا الموقف، ولو تطلب الأمر تنازلات معينة، وتكيفات محددة، وتخليفاً لإرادة السيطرة بشعارات السلام والتعاون والإخاء والتضامن. فعلى صعيد النظام الدولي، ومن وجهة نظر الليبرالية المستحدثة، لا شيء يمنع من اعتبار مشروع الوحدة الأوروبية مشروع قوة عالمية جديدة وسيطرة جديدة، يتيح لمشهده الكبار الوصول إلى ما لا يستطيع الوصول إليه كل واحد منهم بمفرده.

القسم الثاني في حدود الإيديولوجية عقلاً

ليس من الممكن تفسير حدود الإيديولوجية عقلاً بل بقولات نفسها التي لجأنا إليها لتفسير حدود العقل إيديولوجياً. فالعلاقة التفاعلية بين العقل والإيديولوجية، من جهة العقل، ليست علاقة استخدام، فلا يمكن بالتالي تطبيق منطق الاحتواء والاستبعاد عليها. الإيمان الإيديولوجي يفسح في المجال لنشاط معين للعقل ضمن نطاقه، كما رأينا في القسم السابق. أما العقل، فإنه لا يحتاج، ضمن نطاق فاعليته، إلى أي إيمان إيديولوجي. نؤكد هذا، ونحن نعلم أن العقائيات تواجه مشكلة العلاقة بين العقل والإيمان ليس فقط على حدود قدرة العقل كسلطة معرفية، ولكن أيضاً في الموقف الإنطلاقي من العقل، وهو لا يخلو من شيء يمكن أن نسميه الإيمان بالعقل. وفي الحقيقة، لا يختصر الإيمان الإيديولوجي ظاهرة الإيمان في الوجود الإنساني. ولذلك لا يتصور علينا كي ندرس حدود الإيديولوجية

من جهة العقل، أن نحفل جميع أشكال انوجد الإيمان أمام العقل، وحتى في حركته الذاتية، فالعقل في مواجهة الإيمان الإيديولوجي، يحتل موقعاً متماثلاً. ولولا هذا الموقع، لما أمكن التحدث عن حدود للإيديولوجية من جهة العقل.

في الميدان الإيديولوجي نفسه، تمهد الإيديولوجيات بعضها بعضاً. الإيديولوجية البورجوازية تكشف حدود الإيديولوجية الإقطاعية، والإيديولوجية العمالية تكشف حدود الإيديولوجية البورجوازية، والإيديولوجية الوطنية التحررية الإستقلالية تكشف حدود الإيديولوجية الكولونيالية، والإيديولوجية القومية تكشف حدود الإيديولوجيات المناطقية أو القطرية، والإيديولوجية القارية تكشف حدود الإيديولوجية القومية، وهكذا دواليك. وفي هذا التحديد المتبادل، يلعب العقل دوراً نقدياً هاماً، عندما يفند مزاعم هذه أو تلك من الإيديولوجيات ويبين بطلانها أو ضعفها. غير أن هذا الدور يتدرج في سلق السجك الإيديولوجي والصراع الإيديولوجي، فليس هو بالضبط الدور الذي نعنيه عندما بحث عن حدود الإيديولوجية عقلياً: فمن أجل كشف حدود الإيديولوجية عقلياً، ينبغي الخروج من الميدان الإيديولوجي والنظر إلى ظواهره من موقع أعلى، يتيح للتأخر أن يدرك لعبة الإيديولوجية برمتها. إن حدود الإيديولوجية كما تتقرر ضمن مجالات العقل الإيديولوجي هي حدود هذه أو تلك من الإيديولوجيات وليس حدود الإيديولوجية على العموم. ولا شك في أن الارتفاع فوق الميدان الإيديولوجي في الحيلة الإجتماعية أمر عسير. ولكن، بقدر ما ينبغي التنبه إلى عصره، ينبغي التشديد على إمكانه وعلى ضرورته. فالانحسار في الميدان الإيديولوجي يؤدي إلى العجز عن إدراك محدودية هذا الميدان، وإلى استمرار النزاعات المتوالدة فيه بدون ضابط أو بدون مرجعية عليا يحسن، بل ينبغي الاحتكام إليها. والبشرية

ليست من الفقر الفكري على درجة نتم عليها الانحسار في الميدان الإيديولوجي. فالمقل الطبيعي والحضاري الذي تمتلكه يسمح لها، إذا أحسنت استغلاله، أن تتحرر من ضيق الميدان الإيديولوجي وأن تترك حدود هذا الميدان، وأن تتجاوزها في اتجاه الوعي الكامل بنفسها.

عندما حللنا حدود العقل بالنسبة إلى الإيديولوجية، افترضنا أن العقل المقصود هو العقل المتخصص على شكلة تخصص الإيمان بوصفه إيماناً إيديولوجياً. بعبارة أخرى، افترضنا أن الإيديولوجية تتعامل مع العقل تارة بوصفه عقلاً علمياً، وطوراً بوصفه عقلاً فلسفياً. إلا أننا أثبتنا عدم التركيز على التمييز في تخصص العقل بين العلم والفلسفة، لكي تبقى مسألة المبادئ والوظائف التي تهم الإيديولوجية في الصدارة. فالمقل التاريخي، مثلاً، هو بالنسبة إلى الإيديولوجية تارة العقل العلمي، الذي يعنى بالأحداث التاريخية من خلال الوثائق المحفوظة وطبق مناهج معينة لدراسة هذه الوثائق. وطوراً العقل الفلسفي، الذي يعنى بمناهج العلوم التاريخية أو بمبادئ الحركة التاريخية ومعانيها، علماً بأن الإيديولوجية لا تعبأ كثيراً بالتمييز والتدقيق بين المستوى العلمي والمستوى الفلسفي في المعرفة. والعقلان، العلمي والفلسفي، في ميدان التاريخ، يقومان بوظيفة كبرى واحدة هي وظيفة التفسير. وهكذا سنعمل في تحليل حدود الإيديولوجية بالنسبة إلى العقل. فيكون المقصود بالعقل تارة العقل العلمي، وطوراً العقل الفلسفي، ويكون محور التحليل الوظائف التي يضطلع بها العقل، بوصفه عقلاً طبيعياً وعقلاً حضارياً، والمبادئ الكبرى التي يقع عليها تصادم بينه وبين الإيديولوجية. فمن الواضح مثلاً أن الطبيعة كموضوع معرفة لا يحصل تصادم في شأنها بين العقل والإيديولوجية، إلا في الإيديولوجية التي تزعم أنها تمتلك تفسيراً معيناً للطبيعة. ولكن الطبيعة كية بالنسبة إلى المجتمع الإنساني لا يمكن إلا أن يحصل تصادم ما في شأنها بين العقل

والإيديولوجية. وهذا التصادم ينتج من الفرق الأساسي بين وجهة الإيديولوجية وبين وجهة العقل. فهذه وجهة قائمة على البحث عن الحقيقة المجردة أولاً، ثم عن مصلحة الإنسان ومصيره باعتباره فرداً وباعتباره نوعاً متقسماً إلى مجتمعات، وتلك قائمة على البحث عن المصالح الخاصة للجماعة التاريخية معينة وعن الحقائق التي يمكن توظيفها في خدمة هذه المصالح.

إنطلاقاً من هذه الاعتبارات، يمكننا تعيين حدود الإيديولوجية على مستوى المعرفة، وعلى مستوى الوجود، وعلى مستوى العمل، بوصفها على التوالي حدوداً على مستوى البحث عن الحقيقة، وحدوداً على مستوى وجود الإنسان ومصيره، وحدوداً على مستوى القيم الإنسانية الشاملة والوسائل اللازمة لتحقيقها. فكيف ترسم هذه الحدود حول الإيديولوجية بفاهلية العقل المتعددة المستويات؟

١ - حدود على مستوى البحث عن الحقيقة

من الطبيعي أن تكون مشكلة الحقيقة المجال المتضخم على غيره في تصدي العقل للإيديولوجية وسعيه إلى توضيح حدودها. فالعقل يتسظهر بكونه فعل تطلع إلى الحقيقة وإدراك لها، أي بكونه القوة الطبيعية السامية التي يمتلكها الإنسان للقبض على الحقيقة، أو لإنتاجها. والعقل يتعرف على نفسه بكونه طاقة حرة وسيدة في مجال الكشف عن الحقيقة وتكوين المعرفة الصحيحة. فلا سلطة في المسار الطبيعي لتكوين المعرفة الصحيحة، أي لاتخاذ القرار في شأن الحقيقة، فوق سلطة العقل، لئلاً كانت في نهاية المطاف قدرته وطبيعته وصيرورته. فمن الطبيعي، والحالة هذه أن تنشأ بينه وبين الإيديولوجية أسباب تنازع مفتوح حول ما طرحه الإيديولوجية عن الحقيقة، وما طرحه كحقيقة، وما ترفض أن تعترف به

كحقيقة. وهذا التنازع يشتد كثيراً في حالة الإيديولوجية التوتاليتارية، وفي حالة المجتمع المتخلف الثقافة العقلية في لقاته العامة.

ليس البحث عن الحقيقة المم الأكبر للإيديولوجية. ولكن الإيديولوجية لا تستغني عن الحقيقة، وعن الشعور بأنها تمتلك من الحقيقة ما يكفي لكي تحمل المزمين بها على العمل بلا تردد، وعلى الصبر بلا تلم، وعلى التضحية بلا شكوى، وعلى الفوز بلا شعور بالذنب. إن الحقيقة الإيديولوجية مريجة من عناصر مستمدة من الواقع ومن عناصر مستمدة من الخيال ومن عناصر مستمدة من التطلع المستطلي، ومن مشاعر تحيط بهذه العناصر جميعاً. ولما كانت الإيديولوجية لا تتخذ من الحقيقة موضوعاً لمبحث قائم بنفسه، بل تتخذ من منظومة معينة من الحقائق الاجتماعية مرتكزاً لمشروعها العملي، فإنها تعتمد إلى نقطة نفعها النظري في بحث الحقيقة بتحويل منظومة الحقائق الاجتماعية التي تطرحها إلى دوعها، غير قابلة للنقاش، وتحويل الوعي بتلك الحقائق إلى يقين، لا يدانخله شك. وفي هذا التحويل، تتجاوز حدودها التي لها بحسب فاعليتها الخاصة، الأمر الذي يفسح في المجال لتدخل العقل بوصفه مسؤولاً حافظاً الحقيقة من الوقوع في النسيان، أو في التسيو، أو في الالتباس والاشتباه، أو في الاجتزله، أو في الإطلااق حيث لا يصح الإطلااق.

لنتظر إلى الحقيقة الإيديولوجية من جهة علاقتها التفسيرية بالواقع القائم. إنها تفترض المطابقة معياراً عاماً، وتؤكد مطابقتها للواقع القائم دليلاً على كونها حقيقة. ولكن ما هو مدى التطابق بينها وبين الواقع القائم؟ وما هو مدى الإحاطة فيما تقوله بمشكلات هذا الواقع؟ إن متعلق التفكير الإيديولوجي مطبوع بالجزئية والإنحازية. فلا بد من أن تكون الحقيقة الواقعية التي يتوصل إليها مطبوعة هي أيضاً بالجزئية والانحازية. الحلوائف الدينية واقعات اجتماعية بارزة في مجتمعات المشرق العربي

المعاصر، وكل إيديولوجية طائفية في هذه المجتمعات تختص بطائفة من تلك الطوائف، وتطرح في ساحة النضال الفكري والعمل تفسيراً لتاريخها وواقعها الحالي، بغية المدافعة عنها بالكيفية التي تقتضيها ظروف المكان والزمان. ولكن إلى أي مدى يمكن هذا الخطاب الإيديولوجي الطائفي أو ذلك الواقع الحسي للطائفة التي يتحدث عنها؟ إلى أي مدى يصبح القول إن الموارنة بجملتهم هم على هذه الصفة أو تلك؟ وإن الشيعة بجملتهم هم على هذا الوضع أو ذلك؟ وإن اليهود في إسرائيل هم بجملتهم على هذا النحو أو ذلك؟ إن النظر إلى الواقع الاجتماعي في هذه المجتمعات من زاوية طائفة دينية معينة هو بالضرورة نظر جزئي، لأن الطائفة جماعة جزئية ضمن المجتمع الذي تنتمي إليه، والحقيقة المعبرة عنها هي في أحسن الأحوال حقيقة عامة بالنسبة إليها وجزئية بالنسبة إلى المجتمع بأكمله. وكما لا تتمم الإيديولوجية الطائفية إلا بالجماعة الطائفية التاريخية، كذلك لا تتمم الإيديولوجية الطبقة إلا بالجماعة الطبقة كما تصورها قائمة في المجتمع. الطبقة العاملة في مقابل الطبقة البورجوازية، وأهل الريف في مقابل أهل المدن، والبورجوازية الصغيرة على امتداد قطاعات المجتمع، والجماعة الوسطى أو تكتل الجماعات الوسطى في المجتمع الصناعي المتقدم. هذه كلها جماعات جزئية، وحقائقها حقائق جزئية. فلا يجوز طرحها واقعياً، كأنها حقائق المجتمع بأكمله. وحتى الرابطة القومية، على شموليتها، فهي رابطة من روابط الحياة الاجتماعية، تتأكد إيديولوجياً في مقابل روابط أضيق أو أوسع. وهذا يعني أن الواقع الشامل لأي مجتمع من المجتمعات يتضمن من الحقائق الاجتماعية أكثر مما تختص بإعلانه أي إيديولوجية من إيديولوجياته. فالبحث عن الحقيقة الاجتماعية بحسب منطق التفكير الإيديولوجي محكوم بعدد الاجتزاء. ويقلد ما نجد الإيديولوجية مصلحة في طمس هذا الحد، يجد العقل الحر مصلحة في فضحه.

ومن حد الاجتزاء، نستطيع أن نستخرج معالم التحرك الذي تقوم به الإيديولوجية في اتجاه الحقيقة. فالاجتزاء يؤدي إلى المبالغة في التركيز على بعض الحقائق الإجتماعية، وإلى نسيان أو إغفال حقائق أخرى، قد تكون أهم من الأولى بالنسبة إلى تأثيرها في حياة المجتمع. والمبالغة في التركيز على حقيقة إجتماعية دون غيرها تؤدي تدريجياً إلى الاعتزال والانغلاق، والانحرال عن حركة التحول في المجتمع، وعدم إدراك القوى والحقائق الجديدة المتكونة فيه. وهكذا، إذا طال الزمان وبلغ التحول في المجتمع حداً عالياً، تمهد الإيديولوجية نفسها في مآزق نظري، وإن كبرت وطلت تحول إيمان شبح الوهم عن حقيقتها.

إننا نحلل هنا الجانب الإيجابي في بحث الإيديولوجية عن الحقيقة، ولا نحلل الجانب السلبي. فهذا الجانب الأخير معروف نسبياً، ومن السهل على الفكر العقلاني أن يتناوله بالتحليل النقدي. فما هو الحد الذي لا نستطيع الإيديولوجية أن تتجاوزه، مهما كانت من الصلابة والثبات، في البحث عن الحقيقة؟ هذا هو السؤال الذي يهم في دراسة مشكلة الحدود بين العقل والإيديولوجية بالنسبة إلى الحقيقة. والجواب عن هذا السؤال معطى في ما أسماه حد الاجتزاء، وفي حدين آخرين مكملين هما حد الاصطفاء وحد الاكتفاء. فكل إيديولوجية، بما هي إيديولوجية، ترتبط بحقيقة إجتماعية أساسية جزئية، أو تنظر إلى جملة الحقائق الإجتماعية من موقع حقيقة إجتماعية جزئية وبالنسبة إليها. وتعامل مع حقائق الواقع المحيط، والواقع التاريخي، البعيد أو القريب، بطريقة اصطفائية، لأنها لا تبغي من تلك الحقائق سوى ما ينفعها وما يتلاءم معها. وهذا يعني ضمناً أنها تستبعد ما لا ينفع منها وما لا يتلاءم معها. وعندما تصل إلى مبتغاها، في الظروف الخاصة التي هي ظروفها الآن، تتوقف عن البحث، وتكتفي بما هي حاصلة عليه، في انتظار دوافع جديدة، من الخارج، تحمّلها حل

استئناف النظر والبحث.

وهذه الحدود هي بالضبط ما يختلف فيه العقل عن الإيديولوجية بالنسبة إلى الحقيقة. فالعقل لا يعرف الاكتفاء بما يحصل عليه من حقيقة في تفسير الواقع الاجتماعي التاريخي. وكذلك في تفسير الواقع الطبيعي. وراء الحقيقة الحاصلة، أو بعدها، أو فوقها، أو تحتها، ثمة حقيقة أخرى تنتظر طلبها. والحقائق التي تملأ اليوم قصوى، قد تبدو غداً حقائق غير قصوى. فالبحث العقلاني عن الحقيقة مفتوح دوماً على المزيد منها. ولذا لا يلعب الاستبعاد أي دور فيه. المستبعد هو الخطأ وحده. فلا اصطفاء في البحث العقلاني عن الحقيقة، لأن كل حقيقة جزء من الحقيقة، ومطلوب العقل هو الحقيقة الكلية، الكاملة. وبالمعنى نفسه، لا اجتزاء في البحث العقلاني عن الحقيقة، بل انفتاح على جميع أجزائها وسعي إلى اكتشاف كينيتها تكاملها في وحدة الكل الذي يتألف منها. فالحقيقة العقلانية بامتياز هي حقيقة الكل، التي هي الحقيقة كلها.

ورب معترض يقول إن تقدم العقل العلمي يعتمد إلى حد كبير على التجزئة، والاختصاص. فلماذا تعتبر التجزئة في العلم شيئاً حسناً، ولا تكون كذلك في الإيديولوجية؟ والجواب عن هذا الاعتراض يقوم على تبين الفرق بين التجزئة العلمية والاجتزاء الإيديولوجي. فالتجزئة العلمية تجزئة منهجية، تتبع بنية الموضوع المدروس، وتبقى مفتوحة على عملية إعادة وضع الجزء في الكل الذي يسمى إليه. بينما الاجتزاء الإيديولوجي اقتطاع لجزء من الواقع الاجتماعي وتفضيل له على سائر الأجزاء، وانحياز عملي لتعزيزه على حساب غيره. التجزئة الإيديولوجية عملية مركبة يتداخل فيها الجانب النظري مع الجانب العملي، بينما التجزئة العلمية عملية بسيطة، مقتصرة على الجانب النظري، وقابلة لإعادة النظر. إنها إجراء هادف إلى تفكيك الكل، في سبيل التعرف على بنيته وتفاصيله، بغية إدراك أفضل لكليته. ومن هنا، كان العقل العلمي، من خلال

عمليات التجزئة ومراجعتها، عقلًا متفتحًا، متحفظًا، مغلورًا، مراجعًا
 حينًا ومتقدمًا حينًا آخر، باحثًا عن التجزئة التي تؤدي إلى أفضل تاليف
 نظري في رؤية أشياء العالم. وفي الجهة المقابلة، كان الفكر الإيديولوجي،
 من خلال عملية الاجتزاء وتثبيتها، فكرًا وحيد الجانب، متشدّدًا، قطعياً،
 دائماً إلى التصلب والتعصب.

وليس في هذا الفرق بين العقل العلمي والفكر الإيديولوجي ما يدعو
 إلى العجب. فالفكر الإيديولوجي محدود نظرياً لأنه في الأساس منحاز إلى
 حقيقة معينة محدودة، بينما العقل العلمي غير مقيد في الأساس بأي انحياز
 مسبق لأي حقيقة من حقائق الواقع الاجتماعي التاريخي. فالسبب الحقيقي
 لمحدودية الفكر الإيديولوجي على مستوى البحث عن الحقيقة هو محدودية
 الوجود الاجتماعي الذي يرتبط هذا الفكر به، أصلاً ومآلاً. الحقيقة
 الإيديولوجية تحيلنا إلى الوجود الاجتماعي الذي يدرك نفسه نوعاً من
 الإدراك بواسطتها. لنسأل، إذن، عن حدود الإيديولوجية على مستوى
 وجود الإنسان ومصيره.

٢ - حدود على مستوى وجود الإنسان ومصيره

رأينا في القسم السابق كيف أن الإيديولوجية تحاول وضع خطمات
 العقل، التاريخي والاقتصادي والسياسي والثقافي، تحت راية هوية الجماعة
 التي تمبر عن وجودها ومصالحها، وتالياً كيف ترسم الإيديولوجية حدوداً
 للعقل مشتقة من مبادئ الخصوصية والنفعية. وفي الواقع، بقدر ما يتخذ
 العقل الإيديولوجي من الخصوصية والنفعية الثابتة لها منطلقاً أو بوصلة
 لنشاطه وتحركاته، يتخذ العقل الحر من تلك الخصوصية نفسها موضوعاً
 لتبيين حدود الإيديولوجية وتفنيدها تصوراتها وطروحاتها عن الإنسان
 ومصيره. فالعقل الحر، وأعني به العقل الطبيعي والحضاري الذي يخاطب
 جميع بني الإنسان، مفتوح على الحقيقة كلها وعمل الإنسان كله. فيقدر ما

تنبض الحياة فيه، يستطيع الرد على محاولات الإيديولوجية ترويضه واحتكار توجهه، باللامشاكل والتحليل النقدي لحدود الخطاب الإيديولوجي والكشف عن الأفاق التي لا تستطيع الإيديولوجية التوجه نحوها. وعندما يفعل ذلك، يقدم أعظم الخدمات لبني الإنسان جميعاً. فالمغل الحر خادم للإنسان بكلية، وليس لجماعة تاريخية بعينها.

يتأثر خطاب الخصوصية في كل إيديولوجية بتراث الجماعة المستبرة، وموقعها الجغرافي والسياسي، وأوضاعها الراهنة بالنسبة إلى النظام الدولي والنظام الإقليمي. وهكذا تبرز في الخصوصية الإيديولوجية جوانب وقيم، وتتوارى جوانب وقيم أخرى، بحسب متطلبات الصراع، دفاعاً وهجوماً، وتتلون النحن الإيديولوجية بصفات ونزعات تعبر عن توازن القوى الذي يحكمها. في هذا السياق، يتحدد معنى التركيز على الأصالة، أو على الرسالة، أو على الفريدة، أو على الشخصية المميزة، أو على التعاون والاتحاد، أو على التحرر، أو على المشاركة في بناء متحد جديد. ولسنا في حاجة إلى اختيار أمثلة لشرح هذه الفكرة. فالراقب لما يجري اليوم في دول العالم العربي، وفي الدول الأوروبية الغربية، وفي دول أوروبا الوسطى والشرقية، بعد الانقلابات العميقة التي حصلت فيها منذ ١٩٨٩، يجد كيفما اتجه خطاباً إيديولوجياً بعيد صياغة الخصوصية التي ينادي بها بحسب ضرورات المرحلة التاريخية كما يفهمها. ولو كانت الأمور تسير على هذا الصعيد بحسب قانون الحفاظ على النفس مع احترام الآخرين، بشفافية كافية، لما كان في مبدأ الخصوصية الإيديولوجية مشكلة حنود مع العقل الحر. فكل جماعة تاريخية لما الحق الطبيعي في أن تحافظ على نفسها، كما للفرد وكما للنوع بأسره. غير أن واقع الصراع بين الجماعات والمجتمعات والدول يلذع خطاب الخصوصية الإيديولوجية بعيداً عن الاختلاف الوضحي المقبول وعن الشفافية والتضامن الصريح. فكل إيديولوجية، بما

هي طرف في الصراع وتعبير عن علاقة سيطرة قائمة أو محتملة، تطرح مفهومها للإنسان الاجتماعي أساساً للتعامل بين الناس وتسمى إلى فرضه وتعميمه. وراء نظرية صراع الطبقات، أو صراع الأمم، أو صراع الأعراق، أو صراع الأديان والطوائف الدينية، أو صراع الحضارات، أو صراع المناطق، أو صراع القبائل والعشائر، أو صراع الجماعات اللغوية، ثمة مفهوم معين للإنسان الاجتماعي، تستند إليه الإيديولوجية لتبرير المشروع الذي تحمله. وهذا المفهوم يلعب دور الجسر، في الإيديولوجية، بين وجهها الخصوصي وبين وجهها الشمولي، ويوفر لها نوعاً من المصالحة مع الإنسانية الشاملة. إلا أن الواقع يختلف عما تطرحه الإيديولوجية حول ماهية الإنسان الاجتماعي، إذ إن ما تقوله عن هذه الماهية ليس سوى تعميم لما تذكره من وضع أو من وصف إنساني في الجماعة الخاصة التي تعبّر عن معانيها. الفقر، الاستغلال، الحرمان، الحرية، الخوف، الرابطة اللغوية، الرابطة العرقية، الرابطة العقائدية، . . . الخ، كلها أمور يمانها الإنسان الاجتماعي. ولكن كل إيديولوجية تختار بعضاً منها، وتهمل الباقي، وتفسر ما تختاره من الوجهة التي تناسب مصلحة جماعتها. وهكذا يرتد خطاب الماهية الإنسانية في الفكر الإيديولوجي إلى خطاب تابع لخطاب الخصوصية فيه.

ومها حاولت الإيديولوجية الارتفاع فوق ما تمليه أوضاع جماعتها الخاصة، فإنها لا تتمكن من تجاوز حد الخصوصية في تصورها للماهية الإنسانية. وعندما تدرك ذلك وتجد نفسها مضطرة إلى الاعتراف به، تتخل عن زعمها وتوجه الاعتراض إلى العقل نفسه، مدعية أن النظر في الماهية الإنسانية هو دوماً نظر من موقع خصوصي، وفي سبيل أغراض خصوصية. وبحول هذه النقطة المحورية، يعتقد سجال حار، متنوع الأشكال، بين الإيديولوجية وبين العقل الحر، يتناول قدرة العقل العلمي والفلسفي على

النظر بصورة مجردة في كيان الإنسان بما هو إنسان. وفي رأينا، سيظل هذا السجال مفتوحاً ما دامت علاقات السيطرة كامنة في عالم الإيديولوجيات. إلا أنه سيفقد الكثير من حرارته في مجرى التقدم الذي سيجعل المجتمعات المختلفة على المزيد من الثقافة العقلانية. فالناس يختلفون بعضهم عن بعض، جماعات جماعات، ولكن قانون الاختلاف، كما يدركه العقل الحر، يمتد من مستوى الأفراد - فكل فرد إنساني يختلف عن أي فرد إنساني آخر - ولا ينطبق على الناس جميعاً إلا لأنهم، في المقابل، متماثلون بقدر ما هم مختلفون: فالإيديولوجية لا تروى من التماثل والاختلاف إلا ما يتعلق بمستوى التشكيل الجماعي للعلاقات بين الناس. ولكن، إذا كان ثمة شيء يتماثل فيه أفراد جماعة تاريخية معينة، فلماذا لا يكون ثمة شيء يتماثل فيه أفراد الناس جميعاً؟ وبعبارة أخرى، ليس التماثل بين الناس جميعاً هو الحقيقة الأصلية التي تتأسس عليها حقائق تماثلهم فيما بينهم كجماعات؟ إن الإيديولوجية تسمى إلى طمس حقيقة التماثل بين الناس جميعاً، لتبرير علاقة السيطرة التي هي منخرطة فيها. ولكن العقل الحر ليس مضطراً إلى مثل هذا التبرير. فالتماثل بين الناس جميعاً بالنسبة إليه، كالاختلاف فيما بينهم، حقيقة واضحة، ثابتة، ولو كانت مكوناتها غامضة. ومن هنا، أمكن له أن يتخذ من الماهية الإنسانية موضوعاً للبحث، وأن يوجه نتائج بحثه إلى جميع الناس. إن العقل العلمي، عندما ينظر إلى الظاهرة الإنسانية في تاريخ الأرض والحياة، لا يأخذ في الاعتبار التقسيم الجماعي الحاصل تاريخياً إلا في ضوء اعتبار الشكل الذي اتخذته هذه الظاهرة، بجميع أفرادها، في كل طور من أطوارها. والعقل الفلسفي، عندما ينظر إلى الإنسان من حيث هو إنسان، لا ينسى التقسيم الجماعي الحاصل تاريخياً، بل يستوعبه في الحقائق الكلية التي يلتقي فيها الناس جميعاً. في الإمكان استرجاع تاريخ الفلسفة للبرهنة من هذه الفكرة. ففي

كل فلسفة من الفلسفات المعروفة تاريخياً باسم واضعها أو باسم فكرتها المحورية الكبرى، نجد أن العقل يتجه إلى الإنسان موضوعاً، ويتوجه إلى الإنسان غائباً. هذا واضح، مثلاً، في نظريات فيلسوف الكومبيوتر الذي يدرك أهمية ما يقوم به من تأسيس جديد للفلسفة للناس جميعاً. وهذا واضح أيضاً في نظريات معاصره الإنكليزي فيلسوف الحكم للطنان الذي يدرك شمولية ما يقوم به من إعادة بناء فلسفة المجتمع والدولة على أساس نظرية العقد. ولكن، حتى نتجنب، في الاسترجاع المشار إليه، الخلط ومساءلة الفهم، ينبغي لنا أن ندرك الفرق بين خصوصية الفكر الإيديولوجي وبين ما يصاحب العقل الفلسفي من خصوصية. الأمر الذي يتيح لنا الرد على النظرية التي تربط الفلسفة بالإيديولوجية ربطاً يجعلها شكلاً من أشكالها.

للعقل الفلسفي عقل تاريخي، ينشط في ظروف معينة من تاريخ الإنسان الاجتماعي، وفي إطار أوضاع مجتمعية تاريخية محددة. فلا بد له من هذه الجبهة من أن يقع تحت تأثير الخصوصية المتجلية في اللغة والتراث والعوامل الثقافية والإقتصادية والسياسية التي يكون لها النفوذ في المجتمع. إن الطابع الفرنسي لفلسفة ديكارت، من حيث هو ابن القرن السابع عشر من تاريخ الأمة الفرنسية، والطابع الإنكليزي لفلسفة هوبس، من حيث هو ابن القرن السابع عشر للأمة الإنكليزية، مثل الطابع الألماني لفلسفة هيجل، من حيث هو ابن الثقالة الألمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وفي منظار التحليل الطبقي، يمكن الذهاب إلى أن فلسفة ديكارت وفلسفة هوبس ليستا مضمكتين عن موضوع البورجوازية الصاعدة في أوروبا في القرن السابع عشر. ولكن التسليم بوجود تفاعل بين العقل الفلسفي وبين المجتمع التاريخي المتعين لا يعني أن نشاط العقل الفلسفي يتحدد كلياً بخصوصية المجتمع التاريخي المتعين الذي ينشط فيه، ولا يعني

إطلاقاً أن نشاط العقل الفلسفي يرتد إلى نشاط إيديولوجي، في خدمة أمة أو طبقة أو أي جماعة خاصة. الشروط الإجتماعية التاريخية لنشاط العقل الفلسفي، والعلمي طبعاً، لا تفقده استقلاليته وقاعدته الخاصة. فالحقيقة التي يقصدها العقل الفلسفي ويعلمها ليست خاصة بأمة دون غيرها، أو بطبقة دون غيرها، وإن صلافت تلازماً معيناً مع استمدادات هذه الأمة ومصلحتها، أو مع استمدادات هذه الطبقة الإجتماعية ومصلحتها. فلو اعتبرنا مثلاً الفكرة القائلة بأن الإنسان ذئب على الإنسان، فإننا سنجد دون شك أوضاعاً إجتماعية تاريخية وراءها، أوضاعاً لعبت دوراً في تكوينها وبلورتها كبداً في فلسفة الإجتياح السياسي. ولكن إذا كانت هذه الفكرة صحيحة، فإن صحتها ليست محصورة في نطاق المجتمع التاريخي الذي ظهرت فيه. لقد كان المجتمع البورجوازي المصاعد مسرّحاً لظهورها بصورة لافتة، ولكن المجتمعات غير البورجوازية لم تغفل من إدراك شيء منها. إن تشديد مفكري السياسة في التراث العربي الإسلامي على العدوان والظلم في بنية العلاقات الإجتماعية لا يبعد عن الاتجاه الذي يقول بأن الإنسان ذئب على الإنسان. وهذا يعني أنه بصورة عامة، إذا كانت البورجوازية الصاعدة في أوروبا الغربية قد وجدت في فلسفة ديكارت أو في فلسفة هوس أو في غيرها من الفلسفات سلاحاً نظرياً لها، ضد نظريات الإقطاع اللاهوتية أو الفلسفية، فإن القول بفلسفة بورجوازية في السياسة أو في المعرفة، أو في التاريخ لو في الأنا والمجتمع، لتحديد طابع فلسفة ديكارت وفلسفة هوس أو سواهما من الفلسفات التي نشأت في أوروبا في العصور الحديثة، على غرار ما يذهب إليه ماكس هوركهايمر في كتابه *بدايات الفلسفة البورجوازية في التاريخ*^(١) قول غير صحيح، ليس فقط

(١) Max Horkheimer: *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Paris, Payot, 1974.

لعدم دقته، بل لعدم احترامه الفرق بين طبيعة الفكر الإيديولوجي المرتبط
جوهرياً بوجود جماعة تاريخية خاصة وبين طبيعة العقل الفلسفي المرتبط
جوهرياً بوجود الإنسان، أياً كانت الأشكال الاجتماعية الخاصة التي
يتشكل بها هذا الوجود في مجرى التاريخ.

إن ما أنتجه العقل الفلسفي من وجود الإنسان ومصيره في أوروبا في
العصور الحديثة لا يخاطب بورجوازيات البلدان الأوروبية وحدها، وإن
كانت هذه البورجوازيات هي التي حفزت على إنتاجه وهي التي استخدمته
وحلته إلى العالم أجمع في ثانياً فتحها الإسماعلي له، بل يخاطب الناس
جميعاً، ويدعو الناس جميعاً إلى الإفادة منه وإلى المشاركة في مناقشته. فهو
علمي الانتشار، لأنه شمولي المضمون أصلاً، وليس عالمياً بفضل سيطرة
الطبقة البورجوازية الرأسمالية وحسب. وهو قابل للنمو والتغيير، لأنه قائم
في الأساس على مبدأ حرية العقل التي تنطوي على مبدأ النقد. وحرية
العقل ليست من الأمور التي يمكن لأي طبقة، أو لأي أمة، أن تحتكرها.

انطلاقاً من هذا التحليل التاريخي للمخصوصية والشمولية في المقربين
الإيديولوجية والفلسفية، نستطيع إدراك جانب آخر من حدود
الإيديولوجية. فقد رأينا أن الإيديولوجية تفتح على الشمولية الإنسانية،
تصوراً وتفسيراً، بهدف تبرير خصوصيتها وتدعيمها، وليس بهدف التعرف
على حقيقة هذه الشمولية وتشكيل العالم واقعياً بموجب مقتضياتها الجوهرية
أو المثالية. وترجمة هذا الانفتاح باللغة العملية تفرد الإيديولوجية إلى بناء
علاقات الجماعة التي تعبر عن وجودها ومصالحها على قاعدة مركبة يمكن
تسميتها، حسب المنصر، بقاعدة المركزية للجماعة الأناثية. ومعنى هذه
القاعدة أن النوع الإنساني يظهر في مرآة الإيديولوجية موزعاً على سطح
الأرض توزيعاً خاصاً، حول جماعة الإيديولوجية بوصفها مركزاً تنطلق منه
وترجع إليه ثروات التعامل مع سائر الجماعات، بوصفها صدقة أو عذوة أو

محايمة. فالمركزية في هذا المنظار ليست مركزية صلاحيات، كما هي الحال في تنظيم الأحزاب السياسية أو في تنظيم الدول، بل هي مركزية وضعية، على غرار مركزية الأنا الفردية، مرشحة لانحياز حصة قيمة، بحسب مقتضيات ظروف الصراع وتوازن القوى المتصارعة. ففي كل إيديولوجية، تحتل نحن نمية موقع الصدارة، أو موقع القطب، وتتقدم مصلحتها على مصلحة غيرها، أو على حساب غيرها، ويحتل الآخرون مواقع هامئة أو هامشية بالنسبة إلى هذه النحن ومصلحتها. ولما كانت لكل إيديولوجية رؤية منحازة، فقد بات من الطبيعي أن تتلون المركزية الجماهيرية التي تقررها بالولاء المناهضة، والاستبعاد، والاستبعاد، مصحوبة بمشاعر التقدير أو الاحتقار أو الكراهية أو اللامبالاة، تجاه الآخرين على اختلاف أوضاعهم. وقد لا تشرع الجماعة الإيديولوجية بمركزيتها شعوراً واضحاً، بسبب ضالة وزنها أو هامشيتها أو اتغلالها الشديد على نفسها. إلا أنها، عندما تتحرك لتقيم علاقات أخذ وعطاء مع العالم المحيط بها، تجد نفسها مدفوعة إلى تضاد الشعور بمركزيتها الأنانية وإلى التقيد بهذه المركزية كقاعدة عامة لبناء علاقاتها. وبهذا المعنى، تبدو المركزية الجماهيرية الأنانية حداً للإيديولوجية على مستوى وجود الإنسان ومصيره.

إذا صحَّ هذا التحليل، يصبح من الضروري مراجعة الطرح الذي يتطلع إلى إيديولوجية عليية جديدة، بدلاً من الإيديولوجية البورجوازية السائدة والإيديولوجية الماركسية الموجودة حتى الآن، على مذهب سمير أمين الذي يخلص إلى هذا القول: «والآن علينا أن ندرك أن تضيق النظريات السائدة في الساحة ليس بكاف. فالأمر يتطلب أكثر من ذلك. يتطلب تقديم بديل إيجابي، أي إيديولوجيا عليية الأفاق قملأ»^(١). الأمر

(١) سمير أمين: نحو نظرية للعلاقة، بيروت، معهد الزعماء العرب، ١٩٨٩، ص ١٤٢.

يتطلب أكثر من تنفيذ النظريات السائدة في الساحة. لا شك في ذلك. ولكن ما هو بالضبط البديل المطلوب؟ إن الإيديولوجية البورجوازية الرأسمالية ليست عالمية فعلاً، لأنها تنظر إلى العالم من زاوية المصالح التاريخية للطبقات البورجوازية في الأمم الرأسمالية، ولا تنظر إلى العالم من زاوية وجود النوع الإنساني ومصيره الشامل. وكذلك الماركسية التي كانت إيديولوجية الاتحاد السوفياتي وعدد آخر من الدول الاشتراكية. فقد نظرت إلى النوع الإنساني ومصيره من زاوية المصالح التاريخية للطبقة العاملة، معتقدة أن هذه المصالح تتطابق تماماً مع مصالح النوع الإنساني بأكمله. وفي الواقع، لا تستطيع الإيديولوجية أن تفعل أكثر من ذلك. فالأفق العملي مرسوم في رؤيتها الواقعية، وفي خيالها، بالنسبة إلى جماعة تاريخية معينة ومصيرها، وليس بالنسبة إلى النوع الإنساني في وحدة حياته ومصيره. ولذلك ينبغي ألا تحتمل الإيديولوجية أكثر مما تستطيع، لئلا تفع في سوء التقدير وفي سوء التدبير وفي الحيرة. وفي الواقع، ليست الإيديولوجية التي يدعو إليها سمير أمين، لإحالة بناء النظام العمالي على أساس تعدد الأقطاب، سوى رؤية للعالم من زاوية الشعوب المتخلفة ومصالحها التاريخية. فهي محدودة أصلاً، مثل الإيديولوجية البورجوازية الرأسمالية والإيديولوجية الماركسية الشيوعية. والسبيل إلى العالمية فعلاً ينطلق من العقل الفلسفي لتحرير من الانحياز الإيديولوجي والاستغلال الإيديولوجي لقوى الإنسان، ولا سيما استغلال العقل نفسه. والشرط الرئيسي لهذا السبيل هو عدم المماهة بين الإيديولوجية البورجوازية الرأسمالية والنتائج الفلسفية الضلالي التي تكون وتطور في ظل مياديتها. فهذا النتائج يسم البشر جميعاً، ومن مصلحة البشر جميعاً التفاعل معه، والمشاركة في تطويره وفي نموه، حتى يصبح امتكاساً صادقاً لنظرة البشر جميعاً إلى وجودهم ومصيرهم، وإساساً جامعاً لمعالجة مشكلاتهم على

أساس وحدة الحياة والمصير.

لنأخذ مثلاً مشكلة البيئة كمداخل إلى مشكلة العلاقة بالطبيعة. فقد أكدت الفلسفة الديكارتية مبدأ سيادة الإنسان على الطبيعة وتملكه لها. وأسهمت في تعزيز هذا المبدأ نظريات يكون واكتشافات غاليليو، ولم يرق حتى اليوم مذهب فلسفي في الغرب يعيد البحث في هذا المبدأ الذي فسره البورجوازية الرأسمالية واستغلته إلى حد أن مشكلة البيئة أصبحت من المشكلات الاجتماعية الكبرى في علمنا. فالحاجة اليوم إلى إعادة البحث في هذا المبدأ أصبحت شديدة، ولا يمكن أن نأني إعادة البحث فيه من جهة البورجوازية الرأسمالية إلا لمصلحة هذه البورجوازية. إذ أنها تنظر إلى العلاقة بالطبيعة، أي إلى الموارد الطبيعية ومصادر الطاقة وسائر ما يلزم لعملية الإنتاج والاستهلاك الإقتصاديين، من زاوية تأمين مصالحها الرأسمالية واستمرارها. ولذلك ينبغي أن يبادر العقل الفلسفي من جديد إلى طرح مشكلة العلاقة بالطبيعة، وبالتالي إلى طرح مشكلة البيئة التي تجاوزت حدود القطرية والإقليمية والحركات القطرية والإقليمية الناشطة لمعالجتها، سعيًا إلى مفهوم جديد للسيادة على الطبيعة والتصرف بها. وفي هذا الاتجاه، يمكن، بل ينبغي، أن تشارك جميع الدوائر الفلسفية العاملة في العالم، على اختلاف الثقافات التي تنتمي إليها ومع اعتبار هذا الاختلاف نفسه. فالنظرة الصحيحة إلى علاقة الإنسان بالطبيعة، في المرحلة المقبلة من تاريخ البشر، لن تأتي من إيديولوجيات الشعوب والطبقات الرأسمالية أو التابعة لها، ولا من إيديولوجيات الشعوب والطبقات المستغنية والمقهورة، بل من النقد الفلسفي لهذه الإيديولوجيات وطروحاتها المتناقضة المرامي عن علاقة الإنسان بالطبيعة.

ولعلنا لا نخطئ إذا ذهبنا إلى أن النقد الفلسفي الذي نفكر فيه سيقتل من مشكلة العلاقة بين الإنسان والطبيعة إلى مشكلة أهم، هي

مشكلة مركزية الإنسان في الكون. ففي مقابل الإيديولوجية، الجماعية المتمركز، يطالب للعقل الفلسفي الحديث والمعاصر أن يؤكد أن المركز الحقيقي الذي يحسن التعلق به هو فوق الجماعات والقارات والمحضرات، هو الإنسان نفسه، بوصفه نقطة الوصول ونقطة الانطلاق أو محور الدائرة بين موجودات الكون. ولكن هل يمكن نقد المركزية التي تجر إلهاها الإيديولوجية دون نقد المركزية الإنسية التي طرحها العقل الفلسفي الحديث والمعاصر بصيغ مختلفة ومتفاوتة الوضوح، في مقابل المركزية الإلهية التي كانت الفلسفة الوسيطة تبني عليها نظرياتها؟ وهل من الضروري الاحتفاظ بمقولة المركز لفهم موقع الإنسان في الكون فهماً عقلياً؟

٩ - حدود على مستوى القيم الإنسانية الشاملة

إن التشكيك في مركزية الإنسان في الكون لا يستتبع بالضرورة التشكيك في قيمة الإنسان. طلياً كانت الميخانيقا الصحيحة لكيان الإنسان، يبقى أننا لا نستطيع فهم استمرار الإنسان في نظام الحياة الذي نعرفه من حولنا بدون الاعتراف بأن الإنسان، أو بالأحرى بأن حياة الإنسان قيمة عليا ومصدر لمجموعة من القيم التي يتم التعرف إليها تدريجياً فهذا الاعتراف يتوصل إليه العقل الإنساني بالحدس أو بالاستدلال. إذ إن كل فرد عاقل يطلب استمرار وجوده في الحياة، مادام قادراً عليها. ويدرك بصورة أو بأخرى أن هذا الطلب يتضمن طلب استمرار وجود الآخرين في الحياة، لأن وجوده الفردي جزء من كل. وعندما يتولى العقل الفلسفي بلورة هذا الاعتراف، فإنه لا يفعل سوى استخراج ما هو مكنون في إدراك كل إنسان عاقل له.

والفروق بين الإيديولوجية وبين العقل، على مستوى القيم، تابع للفروق بينهما على مستوى النظر إلى وجود الإنسان ومصيره. فبينما يتخطى

العقل الحر القيم الإنسانية الشاملة، المنحدرة من حياة الإنسان كقيمة عليا، موضوعاً لنشاطه التحليلي والمعياري، تتخذ الإيديولوجية مجموعة معينة من القيم الخاصة بجماعة تاريخية معينة موضوعاً للتحليل والتبوير. وبينما يعتبر العقل الحر أن نسبة القيم الشاملة لا تعني إغراقها أو تذكيرها في أهواء الأفراد والجماعات، بل تطويع هذه الأهواء لمقتضيات القيم الإنسانية الشاملة، تعتبر الإيديولوجية أن شمولية القيم الإنسانية، على افتراض أن لها فسحة وجود أو فرصة وجود، ليست سوى حصيلة تقاطع النسيات الجماعية المتصارعة حول القيم أو باسمها. وهكذا يصبح الأمن، إيديولوجياً، أمن هذه الجماعة أو هذه الدولة دون غيرها، أو على حساب غيرها من الجماعات أو الدول. وكذلك الأمر بالنسبة إلى سائر القيم، البيولوجية والنفسية، الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية، التي يشعر بها الإنسان الاجتماعي وسمى إلى ممارستها.

إن السلام العالمي واحدة من القيم التي أصبحت حاضرة في تطلع جميع الناس إلى التمتع بحياة حرة وكرامة. ولكن ماذا يعني السلام العالمي بالنسبة إلى الإيديولوجيات المتصارعة على سطح كوكبنا اليوم؟ إنه يعني، بعد انتهاء الحرب الباردة ويزوال النظام الدولي القائم على قطبين، السلام الذي يكفل سيادة الدولة العظمى الوحيدة الباقية، ولا يهتد مصالحها الاقتصادية والاستراتيجية بخطر. فهو إذن سلام يتحمل نشوب حرب هنا أو هناك، واستمرار نزاع في هذه المنطقة أو تلك. وربما تطلب إشعال حرب هنا أو هناك، وإذكاء نزاع في هذه المنطقة أو تلك. فالعرب المحدودة والنزاع المحصور لا يتعارضان مع المجهود الإيديولوجي للسلام العالمي كما تفسره الدولة العظمى الوحيدة في العالم اليوم. ولكن، مهما فعلت الإيديولوجية المهيمنة على النظام الدولي الحاضر، فإنها لا تستطيع تجاوز حدودها في اتجاه البحث عن السلام العالمي الحقيقي الشامل، وثانياً لا

نستطيع إسكات العقل غير المؤدلج الذي يدرك أن السلام العالمي الحقيقي يتطلب العدل الشامل بين الشعوب، العدل الضامن لمصالح شعوب العالم، على اختلافها، لا لمصالح شعب الدولة المظلم وحليفتها وحملائها فقط، ويعلم ذلك بأشكال ووسائل مختلفة، وهو يدرك في الوقت نفسه الصعوبات والعقبات العديدة التي تنتصب على طريق تحقيق هذا العدل، ولا تمنع من إمكانية التطلع إليه والتقدم نحوه.

ورب معترض يقول إن إقامة العدل تقتضي سلطة سياسية مؤولة، ولا سلطة سياسية فوق سلطات الدول المستقلة، فلا مجال لإقامة العدل الشامل بين دول العالم وشعوبه إلا على سبيل التمني المثالي. فالساحة الدولية ساحة صراع، تتحكم بها موازين القوى، وتخضع لقانون التغلب والاقوى، والإيديولوجيات أسلحة من الأسلحة التي تستخدمها الدول في سبيل تأمين مصالحها الخاصة. وتجربة منظمة الأمم المتحدة، وجلس الأمن، ليست سوى تغطية لهذا الواقع وتلطيف لبعض مظاهره القاسية. وفي الحقيقة، يتمتع هذا الاعتراض بوزن كبير من الوجهة الواقعية.

ولكن الوجهة الواقعية ليست الوجهة الوحيدة التي يعتمد عليها العقل للنظر إلى الأشياء والحكم عليها. وإن صح في النظرة الواقعية إلى الحياة السياسية الدولية أن الطريق إلى إيجاد سلطة سياسية مسؤولة فوق سلطات الدول المستقلة مسدود، لأسباب لا نعلم مدى إمكانية إزالتها وكيفية، فإن مجال البحث عن تحقيق العدل كقيمة إنسانية شاملة يبقى مفتوحاً على صعيد كل سلطة سياسية بمفردها. وموضوع البحث في هذه الحالة يتجه إلى أن يتحدد بما توصل اليه العقل المعاصر إلى طرحه قولاً للعدل، وأصفي به نظرية حقوق الإنسان. فإذا اعتمدت السلطات السياسية المستقلة هذه النظرية لإقامة العدل، فإنها تتوحد نوعاً من الوحدة وتتوحد من التضام والتعاون فيما بينها بدون اضطراب إلى أعمال خصوصياتها. إن وحدة النظر إلى الأشياء،

بين المختلفين واقعياً، تفتح الطريق واسعة أمامهم لكي يوتقوا من وديان الخصوصية إلى قسم الشمولية.

ولكن كيف يمكن حمل السلطات السياسية المستقلة على اتباع نظرة أساسية واحدة إلى العدل؟ هذا هو السؤال الذي يجعل بعض فلاسفة السياسة المعاصرين يشككون في حقنوط العقلانية والشمولية القيمة في عملنا. فالصراعات القومية والنظريات المبررة لما تقطع السبل أمام سياسة الحقوق الإنسان تملو على الحقوق القومية والمصالح القومية والقوانين القومية، إلا في إطار معاهدات يحرص كل طرف فيها على الحفاظ على حقوقه ومصالحه العليا. فالحقوق تولد «من قلب الأمة»، على حد تعبير آدموند بوركه في نقله لإعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان. «والحق ما هو صالح للشعب الألماني»، على حد تعبير أدولف هتلر، وهو تعبير تمجد نظيره، صراحة أو ضمناً، في جميع الإيديولوجيات. وتعليقاً على هذا الواقع التاريخي، نقول حنة أرنت «إن إنسان القرن العشرين قد تحرر بالنسبة إلى الطبيعة كما تحرر إنسان القرن الثامن عشر بالنسبة إلى التاريخ»، بمعنى أن الطبيعة والتاريخ لم يعودا المقتولين اللتين تترك من خلالها المأمة الإنسانية^(١)، وتستنتج أن تحول الحق إلى «ما هو صالح» لفرد أو جماعة خاصة يصبح أمراً لا يمكن تجنبه، مذ تفقد القيم المطلقة والتمالية للدين أو للقانون الطبيعي مصلحتها^(٢). غير أن هذا التعليق، على نفاذه إلى صميم المشكلة، لا يعطي فكرة دقيقة مطابقة عن كيفية تعامل إنسان القرن العشرين مع القيم والحقوق.

إن إنسان القرن العشرين لم تحرر كلياً بالنسبة إلى الطبيعة، وإنسان

(١) انظر: Hannah Arendt: *Imperialisme*, Paris, Fayard, 1982, p.285.

(٢) انظر: *Idem*, p.286.

القرن الثامن عشر لم يتحرر كلياً بالنسبة إلى التاريخ . فما حصل في القرن الثامن عشر هو أن نظرية حقوق الإنسان الطبيعية انتصت في ساحة الصراع الفكري والسياسي ، في وجه نظرية الحقوق الدينية ، ونظرية حقوق الأمة والشعب انتصت في وجه نظرية حقوق الملوك والارستقراطية الوراثية . ونظرية حقوق الأمة والشعب لا تحمل التاريخ ، بل على العكس تعطيه مكاناً واسعاً ، إذ إنها تؤكد على الوقائع التاريخية الجديدة والتقاليد الجديدة ، المتمثلة في وجود القومية والطبقة البورجوازية المتجدة ، في مقابل الوقائع التاريخية العتيقة والتقاليد العتيقة المستمرة مع استمرار نظام الإقطاعية . وما حصل في القرن العشرين استمرار لما حصل في القرن الثامن عشر ، مع تزايد التشديد على دور الظواهر القومية والطبقية في مجال الحقوق والقيم . فالإنسان في هذا القرن يعيش تجذباً قوياً بين عالم القيم المطلقة والمتحالية ، كما يتصوره العقل الفلسفي من خلال نظرية حقوق الإنسان الطبيعية ، وبين عالم القيم الجساعية التاريخية ، المحددة والمتضاربة ، كما يتصوره الفكر الأيديولوجي الملصق بالصراع على السلطة . والإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، على حاله ورغم الإستغلال السياسي الأيديولوجي لمضامينه ، يدل بقوة على أن إنسان القرن العشرين لا يزال يتطلع إلى الطبيعة وإلى التعرف العقلاني إليها لاستيعاب نزاعاته السياسية والأيديولوجية وتجاوز فوضى القيم المتآكلة من الفردانية^(١) .

وإذا عدنا ، في ضوء هذا التحليل ، إلى سؤالنا السابق ، شاملين العقل

(١) الأرجح أن استحوذ ظاهرة الترتيبات على انتباه أونت ، في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، هو سبب الجاهل إلى الحديث عن «مالية حقوق الإنسان» عند إنسان القرن العشرين ، في الفصل الأخير من كتاب الأيديولوجية المشار إليه في هذا التحليل ، وهو في الحقيقة الجزء الثاني من ثلاثة أجزاء يضمها كتاب واحد تحت عنوان أصول الفوتاليتيرة (١٩٥١) .

وسائر القيم الإنسانية، فإننا نحدد مفتاح الجواب في الفرق بين العقل السليم والعقل الأخلاقي، وفي التمييز بين الوسائل بالنسبة إلى النظرة الإيديولوجية والوسائل بالنسبة إلى النظرة العقلانية إلى الشؤون الإنسانية. فالعقل السياسي محدود بحدود من طبيعة الحياة السياسية. وهذه الطبيعة، كما تبدو لنا، مهما انفتحت على آفاق البشرية جمعاء، لا تستطيع أن تنقلب إلى غير ما هي عليه من تعددية، متزايدة حيناً ومتناقصة حيناً آخر، على صعيد الدول. فالشمولية بالنسبة إلى العقل السياسي تعني إذن في الدرجة الأولى توحيد النظرة المياريّة إلى الحياة السياسية ونظمها ومؤسساتها، مع تعدد الدول واختلافاتها. وهذا يتطلب جهوداً كبيرة، على امتداد مناطق الأرض وثقافات شعوبها. أما العقل الأخلاقي فإن حدوده هي حدود الإنسان نفسه، فهو مؤهل لاختراق الخصوصيات وغاطبة جميع الناس على السواء. ولذا تبدو للمركة قاسية وجذرية بين الإيديولوجية والعقل الحر. هل صعيد الحياة الأخلاقية. وهذه المركة لا تطول القيم في حد ذاتها وحسب، بل تطول الوسائل اللازمة لتحقيقها أيضاً. فالإيديولوجية مثلاً تتعامل مع المبدأ القائل بأن الغاية تبرر الوسيلة تعاملًا تعميماً. عندما تحتاج إليه، تتبته وتدافع عنه. وعندما يصبح تطبيقه لغیر مصلحتها تعارضه وترفضه. والإيديولوجية تقبل أن يكون بعض الناس مجرد وسائل من أجل غاياتها، فلا قيمة لهم إلا بمقدار ما يصلحون كوسائل لبلوغ تلك الغايات. أما العقل الأخلاقي السليم، فإنه يضع تحت الفحص اللتين أخلاقية كل وسيلة، بعد فحص أخلاقية كل غاية، على أساس كرامة كل إنسان وتسوي جميع الناس في الكرامة. ولذلك لا توفر الإيديولوجية أي جهد في سبيل الائتلاف عليه وتذجينه، أو في سبيل تعطيله وإسكاته. ولكننا، مهما حاولت، لن نفلح في هذا، ولا في ذلك. وإذا أفلحت في تذجينه، فهو صورة جزئية. وإذا أفلحت في إسكاته، فهي الظاهر وإلى

حين. فالحدود التي تحيط بالإيديولوجية حدود بنوية، والعقل يخترعها ويتخطاها لأن نطاقه أوسع، سواء في النظر إلى الواقعات، أم في النظر إلى الواجبات. وقد تعتمد الإيديولوجية إلى السخرية من العقل، عن طريق تصوير الإنسان الذي يتحدث عنه كائناً مجرداً، مثالياً، وهمياً، لا علاقة له بما يجري في عالم الواقع الذي هو عالمها ومملكتها. ولكن العقل ليس من الضحك بحيث يترك هذه السخرية تشله. فهو يرد بأن الإنسان الفرد الذي يتحدث عنه هو، في عالم الواقع، كل إنسان بمفرده، وكل إنسان بمفرده موجود متعين الوجود أكثر بكثير من أي جماعة بعينها. والإنسان النوع هو، من جهة أخرى، الوحدة الحقيقية المتعالية على جميع الجماعات، والمحددة لكل جماعة وزنها ومعناها. . .

وهكذا يثمر التنازع بين العقل والإيديولوجية في علمنا الراهن، حول الحدود بينهما. . . إنه تنازع في تاريخ طويل من التنازعات التي عرفها العقل في علاقته الجدلالية مع أنواع الاعتقاد، ولعله يفضي أكثر من غيره، إلى إنكشاف شعور الناس، على امتداد الكرة الأرضية، بالحاجة إلى تطوير العقلانية والانتصار لها.

خاتمة

توصلنا في القسمين السابقين إلى رؤية واضحة نسبياً لمشكلة هي في غاية التعقيد والإجسام. طرحنا المشكلة في القسم الأول من زاوية الإيديولوجية بوصفها منظومة إعتقادية، إجنائية وسياسية. فظهرت لنا حدود العقل، كما ترسمها الإيديولوجية إجمالاً، حدود تحرك أكثر مما هي حدود قفزة ذاتية. فالإيديولوجية تضبط نشاط العقل لكي نستخدمه، وذلك هل صعيد هوية الجماعة التاريخية التي ترتبط بها، وهل صعيد قيمها، وأهدافها المرحلية ووسائلها. والضبط الذي تقوم به الإيديولوجية

تحية نشاط العقل يمكن أن يبلغ حد القمع والاضطهاد. ثم طرحنا المشكلة في القسم الثاني من زاوية حرية العقل، الطبيعي والناسي في الحضارة. فظهرت لنا حدود الإيديولوجية، خلافاً لما تزعمه، حدوداً ضيقة، مختلفة، على مستوى البحث عن الحقيقة، وعلى مستوى وجود الإنسان ومصيره وقيمه الشاملة. وبدأت، في المقابل، آفاق العقل رحبة، ولا تقبل جاذبية عن مشاريع الإيديولوجية ووعودها.

وبقيت في الظل حدود من نوع آخر، هي حدود تأثير كل من العقل والإيديولوجية في الحياة الفعلية لكل دولة من الدول القائمة، وتالياً في النظام الدولي القائم. وفي تقديرنا، لا بد من الجمع بين البحث الذي نستدعيه هذه الحدود والبحث الذي يقتضيه توظيف ما توصلنا إليه في وجهة العقلانية النقدية للنتيجة. فاللاعقلانية، المتلبسة بلباس الإيديولوجية، والمتفجرة من حولنا عنفاً واضطهاداً. وتعبيراً وقتلاً، في فلسطين وفي ما كان يوغوسلافياً وفي الهند، على سبيل المثال فقط، تطرح علامات استفهام كبيرة حول عمق الاختلال والقلق في النظام الدولي ومصيرة الحضارة. فلا بد من استنباط خطط جديدة لجعل اللاعقلانية الإيديولوجية أقل عدوانية وتطرفاً وتدميراً، بدءاً بالبلدان المتقدمة التي تعتقد أنها شبيبة العقلانية، بينما هي تبحث عن ضحايا عدوانيتها للكبيوتة في البلدان الأخرى أو في الأجانب الذين ألجأهم الظروف إليها.

[IV]

التحولات اليديولوجية والمأزق

بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، تغير المشهد الدولي تغيراً واسعاً وعميقاً. وعادت قضية الإيديولوجية الاشتراكية العلمية تشغل بال الباحثين والمناضلين والاشتراكيين في صورة ضاغطة ومقلقة. طرح بعضهم، وأكثرهم من أعداء الاشتراكية، فكرة انهيار الإيديولوجية الشيوعية وموتها ونهايتها كوجه من انهيار الإيديولوجيات ونهايتها جميعاً، وطرح بعضهم الآخر، وأكثرهم من المتمركسين بدرجة أو بأخرى، فكرة المأزق لوصف الوضع الجديد الخطير الذي أعلن انهيار الاتحاد السوفياتي استتبابه.

وفي الواقع، إذا تمحورنا النزعة الاختزالية التي تناسب المسجلات الإيديولوجية والعروض الصحافية أكثر مما تناسب البحث الموسيولوجي، فإننا نجد أن التغيرات الجارية في المشهد الدولي على الصعيد الإيديولوجي لا تنحصر في قضية مصير الاشتراكية العلمية، ولا تلتقي تفسيراً كاملاً من خلال مقولة واحدة. إن التغيرات الإيديولوجية هي أشد التغيرات الاجتماعية غموضاً وتعقيداً وتشابكاً. وإدراكها هو أكثر الإدراكات تعريضاً للخطأ والارتباك. ولذلك ينبغي الاعتماد ما أمكن عن الأحكام القطعية في شأنها ومن النظرات الوحيدة الجانب إلى معطياتها الملاحظة ودلالاتها.

لقد كان انهيار الاتحاد السوفياتي نهاية سلسلة من الانهيارات شملت الكتلة الإشتراكية الأوروبية كلها. فالظاهرة الشاملة التي ينبغي اعتبارها، هي إندا ظاهرة التحولات الإيديولوجية التي طرأت في مجتمعات أوروبا الوسطى والشرقية، وفي المجتمعات الآسيوية من الاتحاد السوفياتي. إذ إن ما أصاب الإيديولوجية الشيوعية السوفياتية لم يحدث في إطار بناء إيديولوجي مغلق، بل حدث في إطار اجتماعي تواجهت فيه الإيديولوجيات الشيوعية مع نوعين على الأقل من العقائد، وهما العقيدة الدينية والعقيدة القومية. إن المجتمعات نحتاج، بدرجة أو بأخرى، إلى أنظمة عقائدية لتأطير مؤسساتها وتوجيه نشاطها وإضفاء شيء من المعنى على سياساتها. والطبيعي في هذا الصدد أن تتعدد العقائد في المجتمع الواحد، نظراً إلى اختلاف مستويات التجربة الإنسانية في هذه الدنيا. والتمدد العقائدي في المجتمع الواحد يعني بالضرورة حصول أنواع من التفاعل بين العقائد الموجودة في هذا المجتمع. فمن هذه الجهة، لم يكن انهيار الاتحاد السوفياتي وما سبقه مباشرة في بلدان أوروبا الوسطى والشرقية سوى إعلان عن فشل الصيغة التي فرضتها الإيديولوجية الشيوعية على تفاعل العقائد في المجتمعات التي سيطرت عليها.

وسواء صحَّ القول إن هذا الفشل كان حتمياً ومتوقفاً أم لا، فإننا من وجهة نظر معيارية نقول إن فرض إيديولوجية توتاليتارية على المجتمع أمر سيء ينبغي العمل على تغييره. والمجتمعات التي تتوصل إلى تغييره تتحرك بدافع مبدأ معياري من هذا النوع. ولذلك لا نستغرب أن تكون بلدان أوروبا الشرقية والوسطى والبلدان الآسيوية من الاتحاد السوفياتي قد عاشت تجربتها التفسيرية في ظل تفاعلات عقائدية هادفة إلى الخروج من الوضع الذي فرضته توتاليتارية الإيديولوجية الشيوعية. وإذا كنا لا نتدهش أمام القوة التي لا تزال العقيدة الدينية والعقيدة القومية لمحتظان بها

في تلك البلدان، فإننا لا ننسق مع المطلبين لاثنتين المعيتين إلى حد سواك
أنها، حل أميتها الإجتماعية التاريخية، لا تحلان المشكلات الاقتصادية
والثقافية والسياسية بمجرد سقوط الإيديولوجية الشيوعية للصوتاليدارية
ووصولها إلى الساحة مع شعور حارم بالظفر، وربما مع إرادة الانضمام.

إن عودة العقيدة الدينية والإيديولوجية القومية إلى الصدارة في
مجتمعات الكتلة الاشتراكية السابقة تفتح عهداً جديداً من التفاعل
المقارن في تلك المجتمعات. ولا شك في أنه يصبب النظر إلى هذا العهد
الجديد من دون تعجب واستغراب، على طريقة الشيوعيين المصدومين
بانهيار قلعهم الكبرى، أو من دون تحليل ومجيد، على طريقة الجمهوريين
المحافظين على كل ما فعله الاتحاد السوفياتي منذ قبله بعد الحرب العالمية
الأولى، أو من دون ارتباك وتسلزل، على طريقة المتحالفين الذين وجدوا في
الاتحاد السوفياتي سنداً وجهاً. ولكن المواجهة النقدية لهذا العهد تستدعي
الانفتاح الموضوعي على جوانبه القومية والدينية، وعلى تباينات هذه
الجوانب بين بلد وآخر، كما تستدعي التركيز على ما يجري فيه من بحث
عن إيديولوجية اقتصادية اجتماعية وسياسية اجتماعية وثقافية اجتماعية،
بدلاً من الإيديولوجية الشيوعية السوفياتية أو المخرقة. إذ ليس من الممكن
أن يتم تبني الإيديولوجية الديمقراطية الاجتماعية أو الإيديولوجية
الاشتراكية الديمقراطية على النمط الغربي بين ليلة وضحاها، كأنها وصفت
جاهزة للاستعمال تحتاج فقط إلى إرادة حاكم مستير.

ومن جهة أخرى، لا بد لهذه المواجهة النقدية من تحليل دقيق لطبيعة
الطور الذي تمر به كل إيديولوجية قائمة في المجتمعات المعاصرة ومعنى ذلك
بالنسبة إلى المشهد العالمي بأسره، خصوصاً بالنسبة إلى العالم العربي
والإيديولوجيات. فكل إيديولوجية تمر بأطوار، منذ نشوئها حتى نهايتها.
وليس شكل تعاقب هذه الأطوار بالضرورة الشكل السائد من صورة

المعمر عند أفراد البشر. فما هو بالضبط الطور الذي تمرّ به الإيديولوجية
الإشتراكية الشيوعية؟

يجيب أعداء هذه الإيديولوجية أنه طور النهاية، طور السقوط الكبير
الذي لا يرجى بعده قيام. فالتجربة السوفياتية فزوة ما توصلت إليه
الإيديولوجية الشيوعية، وانتهت هذه التجربة بالصورة الرهية التي تنكشف
لنا معالها يوماً بعد يوم لا يترك مجالاً للأمل. وما هو الاتحاد الروسي
يسمى إلى طلب مساعدة الدول الغربية الليبرالية الرأسمالية، وإلى تقلد
هذه الدول والسير في ركابها. فالساحة العالمية هي للإيديولوجية الليبرالية
الرأسمالية، والمستقبل لهذه الإيديولوجية التي تتجدد باستمرار على رغم ما
تعرض له من أزمات ونكسات.

ويحاول الشيوعيون، على اختلاف مدارسهم، الرد على هذا الجواب
من زاويتين: زاوية واقعية وزاوية نظرية. فيقولون، واقعياً، إن تجربة
الاتحاد السوفياتي كانت إحدى التجارب الشيوعية في هذا القرن. وثمة
التجربة الصينية والتجربة الكورية والتجربة الفيتنامية والتجربة الكورية،
وهي صاعدة حتى الآن في صورة لا توحى بقرب نهايتها. ويضولون،
نظرياً، ينفخون التمييز بين الإيديولوجية والنظام المحقق لها، بين النظرية
والتطبيق، وعدم تحميل النظرية فشل التطبيق. فالتجربة السوفياتية هي
تطبيق لينين ستالين للماركسية، وليس هذا التطبيق هو الوحيد الممكن
للإيديولوجية الماركسية. ويذهب بعضهم إلى وصف هذا التطبيق بأنه ليس
في النهاية سوى نظام رأسمالية للدولة. وعليه، فإن الطور الذي تمرّ به
الإيديولوجية الشيوعية هو طور مازق وانتهت كنظام اقتصادي وسياسي في
جزء من المحاولات الرائعة لتحقيقها، وطور صمود وتقدم في الجزء الآخر
من تلك المحاولات. ولو أصاب هذا الجزء الثاني ما أصاب الجزء الأول،
لما كانت تلك برهاتاً قاطعاً على القتل النهائي للإيديولوجية الماركسية

الشيعية. لأنه من الممكن البحث عن أنظمة جديدة سبباً إلى التفرّب من الغاية المرسومة في النظرية الماركسية حول التاريخ البشري.

وفي الحقيقة، لا يمكن النظر بازدياد إلى الحجاج التي يتمسك بها العقائد الماركسيون للدفاع عن الإيديولوجية الشيوعية واستبعاد الوضع الصمب جداً الذي أوجدتهم فيه انهيار الاتحاد السوفياتي. ولكننا لا نخط في هذه الحجاج قاعدة كاذبة لكي يوتاح الوهي الشيوعي أو الفكر الشيوعي النظري إلى سلامة حاله ومثانة وضعه. فالتعميز بين النظرية والتطبيق أمر ضروري من الناحية المنهجية. ولكن هل يمكن تنويع التطبيقات لنظرية إيديولوجية معينة إلى ما لا نهاية؟ وما هو الممار الحاسم الذي يفصل بين تطبيق سيء وتطبيق ناجح ويفتح الباب لإمكان تحيّل تطبيق جديد أفضل من التطبيقات الحاصلة حتى الآن؟ إن الاتصال مع النظرية الإيديولوجية على أساس تمعّد التاويلات والتطبيقات الممكنة من دون حدود يشبه التعامل مع النظرية الدينية على أساس تمعّد التاويلات الممكنة لها باعتبار أحوال الزمان والمكان واعتبار أنها فوق هذه الأحوال وصالحة لكل زمان ومكان. ولكن النظرية الإيديولوجية لا تستطيع التماهي فوق التاريخ كما يفعل الدين. فهي مرتبطة أصلاً بتفسير معين للتاريخ، من زاوية انحياز إلى جماعة تاريخية معينة وتبرير لفاعلية هذه الجماعة وتحديد لها في التاريخ المعني، لا في التاريخ الكلي. ولذلك لا يمكن النظر إلى الممارسة الحاصلة في نطقها، لتحقيقها أو لتكوين الشروط لتحقيقها، كأنها أمر يحدث خلوها عنها، أو على مستوى أدنى منها. فالممارسة التطبيقية للنظرية الإيديولوجية هي ممارسة للنظرية الإيديولوجية نفسها. إذ إن النظرية الإيديولوجية، لا تطرح نفسها، تكويناً ومصيراً، إلا كفكر مشتق من الممارسة الاجتماعية ومنصب في الممارسة الاجتماعية ويعتكم إلى الممارسة الاجتماعية للجماعة التي تزعم أنها نظرية لها. ونسبان هذه الحقيقة أو

تناسيها في سياق التمييز بين النظرية والتطبيق يهدف إلى تبرئة الإيديولوجية من لخطأ الممارسة وإلى إحاطتها بنوع من التعالي ليس لها في الأساس. من هنا يمكن أن نقول إنه ينبغي البحث لفهم انهيار الإيديولوجية الشيوعية السوفياتية ليس فقط في طبيعة النظام السوفياتي وبنية وآلته، بل أيضاً في طبيعة النظرية الماركسية الشيوعية نفسها وبنيتها. فالخطأ في التطبيق الإيديولوجي، عندما يتخذ شكلاً وحجاً مثل ما اتخذ في الاتحاد السوفياتي، ينبئ عن خطأ في النظرية الإيديولوجية نفسها. فلماذا ليس إذاً مازق نظام فحسب، بل هو مازق في النظرية نفسها.

وإذا صحَّ هذا الاستنتاج يصبح من الضروري نقل التفكير في المازق من مستوى النظام السياسي والاقتصادي والثقافي إلى مستوى النظرية التي هي قوام الإيديولوجية وعلمها. فكيف يتحدَّد المازق في بنية النظرية الإيديولوجية؟ وكيف يمكن التعامل معه لتجاوزه وتجنب الوصول إلى الانهيار؟ وهل تملك الإيديولوجية القدرة على الخروج من المازق، أو من المازق التي تنطوي عليها بنيتها من دون قطعة مع نفسها؟ هذه الأسئلة مطروحة على الإيديولوجية الشيوعية الماركسية كما هي مطروحة على غيرها من الإيديولوجيات. فالإيديولوجية الليبرالية الرأسمالية تنطوي هي أيضاً على مازق، أو على مازق نظرية. وإذا استطاعت حتى الآن أن تتر هذا الواقع، بفضل نجاحاتها العملية ومرونتها التطورية وأساليبها التوسعية، فإن التحليل النقدي الصارم لبنيتها يكشف عن التشويه الخطير الذي تحمله نظريتها الفردانية عن الإنسان ونظريتها الاستغلالية عن العلاقات بين الأفراد والعلاقات بين الأمم.

لنا إذاً من دعة تعميق النظر في انهيار الاتحاد السوفياتي نظاماً وإيديولوجية، من أجل إغياض العين عن البنية العميقة التي تنوي في الإيديولوجية الليبرالية الرأسمالية. وفي السياق نفسه، لنا ندعو إلى

التحليل النظري النقدي للإيديولوجية الليبرالية الرأسمالية من وجهة ما تبقى من الماركسية، ولا من وجهة ما يظهر ككأنه ثورة على الليبرالية الرأسمالية وتحرر من هيمنتها وتتخذ أشكالاً مختلفة من الفكر اللينيني والتراشي. إن المأزق موجود في أفق كل بناء إيديولوجي أو فيه. والوعي به، إن لم يساعد على تجاوزه من داخل البناء الإيديولوجي نفسه، فإنه على الأقل يساعد على العمل الواعي للانتقال إلى بناء إيديولوجي جديد. والمجتمعات العربية أخذت تدرك، في صورة تشتت وضوحاً، أن ملامحها الإيديولوجية وأنظمتها السياسية ليست في منأى عما حصل للاتحاد السوفياتي. فمن مصلحتها، إزاء أن تفكر في كيفية وصول الاتحاد السوفياتي والدول التي كانت تلور في ظلكه إلى الانهيار الانهيار العبرة، ومن واجبها أن تصارح نفسها بما يواجهه أنظمتها وعقائدها من مأزق حتى لا تضل في يوم من الأيام المقبلة بوقوع كلوتة تردّها إلى الوراء وإلى مزيد من التخلف لعشرات السنين.

أما الأشكال التي يتخفاها المأزق بالنسبة إلى النظرية الإيديولوجية، فإنها على الأقل ثلاثة. في أحسن الأحوال، تصل الإيديولوجية إلى خابئها وتتحوّل مؤسسات وممارسات وأعرافاً وعادات، وتحقّق تماماً ما وعدت به، فتصبح أمام وضع تقليدي جديد تستمر فيه حتى تنشأ انقلاباً اجتماعية تاريخية تستدعي رؤية جديدة تعجز الإيديولوجية السائدة عن توفيرها، وترفض أن تعترف بهذا المعجز. وفي أسوأ الأحوال، تمجد النظرية الإيديولوجية نفسها في طلاق كامل مع الواقع الاجتماعي التاريخي الذي تكوّنت لأجله. فلا هو يفهم خطايها، ولا هي تفهم تطوره وأسباب ابتعاده عنها. وشيئاً فشيئاً، تتحوّل إلى مجموعة تصورات خالية من المعنى الواقعي والوظيفة العملية. وفي حال بين الحالين، يكشف التطور التاريخي والبحث النظري أن الحقيقة الجزئية التي حملتها النظرية الإيديولوجية لم تعد كافية

لتأمين حيوية الإيديولوجية واستمرارها في استقطاب الجماهير وتغذية الوعي والعمل التضالي اللذين ساهمت في تغذيتها في فترة صمودها وامتدادها، الأمر الذي يطرح بجدية قضية النقص النظري وتقلص الكفاية النظرية في الإيديولوجية . وبمكتنا تسمية الشكل الأول شكل الاستنفاد، والشكل الثاني شكل الماشية أو الانقطاع، والشكل الثالث شكل التطابق المتراجع .

فما هو شكل المثلث الذي تعانيه الإيديولوجيات في المجتمعات العربية أو الذي نسير نحوه؟ طبعاً، السؤال لا يعني الإيديولوجيات العربية نفسها إلا بمقدار ما نعتف بوجود مثلث في بنيتها أو في الأفق لملمها . وطبعاً، الجواب عن هذا السؤال ليس واحداً . ولكل جواب حساب .

[V]

صورة الآخر في التعامل الوجداني

١ - مقارنة تمهيدية

تتكوّن صورة الآخر، في مجرى التفاعل الاجتماعي، على مستويات عدة، وتلمب أدواراً مختلفة بحسب منطق كل مستوى وموقعه في البناء الاجتماعي. إلا أنّ تعدّد المستويات، وما يستتبعه من تعدّد الصور، لا يعني أن الأمر فوضوي عاصبة على التحليل. ففي الأساس، حتى يمكن أن نحصل صورة ما للآخر، ينبغي أن يكون ثمة طرف يتصوّر الآخر، وطرف يبدو كآخر، أو يتحدد كآخر، بالنسبة إلى الطرف الأول. فمن هو الذي يتصوّر؟ ومن هو المتصوّر؟ وما هي الصورة التي يتحدد للتصوّر، من خلالها، بالنسبة إلى الذي يتصوّر؟ هذه أسئلة عامة، يقود الجواب عنها إلى تبين البنية العامة التي تخضع لها جميع أنواع الصور الممكنة من الآخر. وإذا أضفنا إليها الأسئلة المتعلقة بالشروط والعوامل والوظائف المصاحبة لكل عملية تكوين صورة من الآخر، توأمر لدينا إمكان جدي لضبط التعدّد الهائل لصور الآخر في مجرى التفاعل الاجتماعي، ونالاً للمقارنة والتصنيف والوصف والتحليل والتفسير، وبعد ذلك للتقد والتغير.

المهمّة الأولى، إذن، لدراسة صورة الآخر في التفاعل الاجتماعي هي

تحديد المستوى الخاص من هذا التفاعل وكيفية حصول صورة الآخر فيه .
 فما هو المستوى الذي نحتاره لدراسة صورة الآخر في هذه الدراسة ؟
 إنه، كما يظهر من العنوان، مستوى التعامل الإيديولوجي . ومعناه
 مجموعة من العلاقات التبادلية، السلبية أو الإيجابية، فيما بين جماعات ذات
 أبعاد تاريخية، بواسطة المنظومات العكسية التي تستخلصها هذه الجماعات
 للتعبير عن هوياتها التاريخية والدفاع عن مصالحها وتطلعاتها، ولمعالجة
 مشكلاتها المتجددة . إنه، إذن، غير مستوى العلاقات بين الأفراد، وغير
 مستوى العلاقات في الجماعات الصغيرة وفيها بينها، وغير مستوى أنواع
 معينة من التعامل، مثل التعامل الاقتصادي . في العلاقات بين الأفراد،
 تتخذ صورة الآخر بين طرفين . أحدهما أنا، والثاني هو أو هي، وتصبح
 بهذا التحديد صورة الهو أو الهي عند الأنا . ومن الواضح أن كل أنا تحمل
 ما لا حصر له من المصور عن الآخرين الذين تتصل بهم نوعاً من
 الاتصال، وأن هذه الصور تتفاوت وضوحاً وثباتاً وتأثيراً .

مريم طالبة في كلية العلوم . الآخرون بالنسبة إليها هم، بعد أفراد
 عائلتها ورفيقاتها في المدرسة وفي الحي الذي تعيش فيه منذ طفولتها، أفراد
 صفها في الكلية، وأفراد الصفوف الأخرى، والأساتذة، وأفراد الهيئة
 الإدارية، وسائر من تتيج لها ظروف الحياة الاتصال بهم خارج الكلية . ومن
 الواضح أن المصور التي تكونت عند مريم من هؤلاء الآخرين متباينة جداً
 من حيث وضوحها وغطاها ورسوخها وأهميتها بالنسبة إليها . غير أن هذا
 التباين لا يؤثر في كون مريم تشعر بأنها أنا متميزة عن غيرها في كل حالة
 اتصال مع أي فرد من الأفراد الذين هم آخرون بالنسبة إليها، وتشعر
 كذلك بأنها هي متميزة عن غيرها بالنسبة إلى كل أنا تتصل بها . ولكن قد
 يحدث أن ينظر إلى مريم شاب من الآخرين حولها، ويضي موقفه منها، لا
 بالنسبة إلى صفاتها وأفعالها الشخصية، ولا بالنسبة إلى وجودها في صف

معين من صفوف الكلية، بل بالنسبة إلى الطبقة الاجتماعية، أو إلى الطائفة الدينية، أو إلى القومية، التي تنتمي إليها. عند ذلك، تكشف مريم أنها ليست فقط هي متميزة عن غيرها، بل إنها أيضاً فرد في جماعة تعبر عن نفسها بشكل أو بآخر، بنحن، وبشير إليها الآخرون بهم. وتبعاً لذلك، تدرك أن صور الناس بعضهم عن بعض لا تقف عند حدود العلاقات فيما بينهم بوصفهم أفراداً، ولا عند الجماعات الظرفية التي ينشئون لتتظيم أعمالهم، بل تعداها إلى مستوى أعمق وأشمل من الوجود الاجتماعي، هو مستوى الجماعات التاريخية التي يتمون إليها.

ليس من الحتمي أن تنتج كل جماعة تاريخية متميزة إيديولوجية تعبر عن وعيها بنفسها وبالآخرين حولها. ولكن، عندما تتوصل إلى شيء من ذلك، مهما كانت درجة البلورة التي يتصف بها، فإنها تفلو بمطابقة لنوع من المرجعية الإدراكية، ومقيدة في الوقت نفسه به، بحيث تخرج صورتها عن نفسها لنفسها وللآخرين وصورة الآخرين بالنسبة إليها من العفوية البسيطة إلى التركيب المقصود، ويصبح المستوى الإيديولوجي جزءاً لا يتجزأ من تعاملها الإجمالي مع نفسها ومع الآخرين. وفي الواقع، بشكل الآخر مقولة رئيسية في كل تفكير إيديولوجي. إذ إن حرص الجماعة التاريخية على تأكيد ما يميزها عن غيرها يقود بالضرورة إلى تأكيد وجود جماعة، أو بالأحرى جماعات، مختلفة عنها ومدرجة كأخرى بالنسبة إليها، وأكثر من ذلك، إلى الاستعانة من مغايرة هذه الجماعات لتعزيز هويتها، إدراكاً وحملاً. إن الآخر في مستوى الوعي الإيديولوجي، كالأخر في مستوى الوعي الفردي، يظهر بثبات إلى جانب الذات أو في مواجهتها، في أفق تطلّعها أو في طريق تحركها. وهو على الدوام في صيغة الجمع، أو بديل كمفرد على جمع. والمشكلة ليست في وجوده في حد ذاته، بل في نوعية وجوده بالنسبة إلى نحن الإيديولوجية. من هو هذا الآخر الذي ينتصب

أمام الجماعة ويفرض نفسه على انتباهها وعملها؟ علنا يريد منها؟ وماذا تريد هي منه؟ وكيف ينبغي أن تتعاطى معه؟ هذه الأسئلة تدفع كل تفكير إيديولوجي إلى الاهتمام بصورة الآخر اهتماماً جدياً، بحيث يمكن القول إن مقاربة الآخر في التعامل الإيديولوجي تمرّ دوماً عبر صورة معينة عنه. هذه الصورة تتبناها الجماعة وتطرحها بصورة عامة، أي أنها تختمل الاختلاف بنسبة معينة. فليس من الضروري أن يكون جميع أفراد الجماعة موافقين إطلاقاً على الصورة التي ترسمها الإيديولوجية عن هذا الآخر أو عن ذلك ممن يحملهم التاريخ على التعامل معهم. فصورة الآخر في التعامل الإيديولوجي موضوع نقاش، قلماً يحصل فيه إجماع تام. الأفراد يمثلونها بحسب خبراتهم بقدر ما يفهمونها بحسب مقتضيات الإيديولوجية وتفسيراتها. وهكذا، عندما اكتشفت مريم أن صورتها عند بعض أصحابها تتجاوز صورتها الشخصية وتحمل أوصافاً مشتركة بينها وبين صور أشخاص كثيرين متوحدين بروابط جامعة معينة وفاعلة، وأن موقف هؤلاء الأصحاب منها متأثر إلى حد كبير بالصورة التي تكونت لديهم عن الجماعة التاريخية التي تنتمي إليها، انتهت إلى أنها هي أيضاً تنظر إلى بعض الناس من خلال أوصاف عامة وتسقط عليهم سمات معينة وتطلق عليهم أحكاماً مسبقة باعتبارهم ينتمون إلى جماعة تاريخية منافسة سياسياً لجماعتها. وكان ذلك بداية إدراك مريم لوجود الإيديولوجية ودورها في تشكيل صورة الآخر في مجرى التفاعل الاجتماعي.

صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي هي، إذن، صورة يرسمها أفراد جماعة معينة عن أفراد جماعة معينة، بصورة إجمالية، بواسطة الإيديولوجية التي يعتنقونها، ويستخلصونها، يوحى أو يبلون وهي، لأغراض عملية معينة. اليهود الصهاينة في إسرائيل يرسمون صورة معينة عن الفلسطينيين في بلادهم وفي الشتات، وعن اللبنانيين والمصريين

والأردنيين والسوريين، حتى لا نذكر سوى جيرانهم المباشرين. والفلسطينيون عندهم صور معينة عن اليهود الصهاينة وعن الأميركيين وعن سائر الشعوب والقوى السياسية التي يتعاملون معها. والفرنسيون عندهم صور معينة عن الألمان وعن سائر الشعوب الأوروبية، وعن الأميركيين، وعن العرب، وسواهم من الشعوب التي تتعامل معها فرنسا نوعاً من التعامل. وكذلك الأمر بالنسبة إلى كل جماعة تاريخية سياسية متسلطة إيديولوجية. وهذا يعني، بكل وضوح، أن لصورة الآخر في التعامل الإيديولوجي بين الدول والشعوب أهمية بالغة. وعندما يكون الآخر جماعة معينة ضمن المجتمع السياسي الذي نتمي إليه، يزداد الوضع تعقيداً، إذ إن الآخر في هذه الحالة هو، في الوقت عينه، هم ونحن، أي هم كجماعة متميزة وهم كجزء من المجتمع الواحد الذي هو نحن. ولهذا كله، نرى أن تحليل صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي ينبغي أن يتناول جميع جوانب ومراحل حياتها، فلا ينحصر، في المقصود الظاهر العلمي تحمله. ومن أجل هذه الإحاطة، ينبغي أن نجيب عن الأسئلة الرئيسية الآتية: ما هي الخصائص العامة لصورة الآخر في التعامل الإيديولوجي؟ وكيف يتم إنتاج صورة الآخر على المستوى الإيديولوجي؟ وكيف يتم توظيف صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي؟ وكيف تتوزع وتترتب صور الآخرين حول الجماعة الإيديولوجية؟ وما هو تأثير التغير التاريخي في صورة الآخر على المستوى الإيديولوجي؟

٢ - في خصائص صورة الآخر الإيديولوجية

ما ينبغي إدراكه منذ البداية لفهم صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي هو الفرق بينها وبين المفهوم العلمي للآخر. ففي الإيديولوجية يمكن أن يحصل سعي إلى تكوين مفهوم موضوعي مضبوط

عن الآخر، ولكن هذا السمي يبقى محكوماً بمقتضى الإيديولوجية التي على الانحياز والتعمية. معرفة الآخر تمثّل التفكير الإيديولوجي من وجهة الفحص إلى تأمين أكبر قدر ممكن من مصالح الجماعة التي يرتبط هذا التفكير بها. فالمعلومات الدقيقة والصحيحة عن الآخر مطلوبة في الإيديولوجية، لا من أجل معرفة الآخر في حد ذاته ولذاته، بل من أجل معرفته في علاقته التأثيرية مع جماعة الإيديولوجية. ومن هنا، يمكن أن يرفض التفكير الإيديولوجي إلى مقارنة الآخر على مستوى المفهوم العقلي المضبوط. إلا أن المصلحة الجماعية وشروط النضال الجماهيري تدفعه إلى مقارنته على مستوى الصورة التي تركبها المخيلة، أو التي يورفها التخيل الجماعي، وإلى تقديم هذه الصورة على المفهوم، أو، على الأقل، إلى التركيز عليها بصورة حادّة. فالصورة أقرب إلى الإدراك الجماعي، وعلى الأخص في شكله الجماهيري، وأسهل تشكيلاً وأوسع تداولاً وأسرع تأثيراً. ولذا، فهي تقدم التفكير الإيديولوجي أكثر من المفهوم، وتتدرج في سياق تحركه بمرونة أكبر. وفي الواقع، تسبق صورة الآخر المفهوم الذي يمكن أن يتكوّن في الإيديولوجية عنه، لأن الآخر يظهر في التفكير الإيديولوجي، أصلاً، قبل أي بلورة نظرية لما هو عليه، على حدود الجماعة التي يقوم التفكير من أجلها، ويكتسي صفات معينة انطلاقاً مما يقتضيه تصور حيوية الجماعة التي يظهر على حدودها وفي أفق تطوّرها^(١). وفي مجرى التفاعل معه، إيجاباً أو

(١) يشتر محمد سيلا إلى مشكلة العلاقة بين الذات والآخر في الإيديولوجية، ويؤكد بحق أسبقية الذات على الآخر، ولكنه يبالغ في رده على التصور الجدلي للعلاقة بين الذات والآخر، حيث يقول: «وليس معنى هذه الآلية الفكرية أن الآخر المختلف والمختلف هو الذي يمتحن ذاتي». كما قد يقف إلى ذلك التصور الجدلي للعلاقة بين الأنا والآخر، بل إن الإيديولوجيا، من حيث أن منطلقتها هو منطق الحرية، تميل إلى القول بأن الآخر ليس لأنّي أنا هو أنا، فهنيئاً لا استمدعنا من =

سلباً، ترسخ صورته الأصلية، أو تضيق، بحسب ما يسفر عنه تطور البحث، ومنه العلمي، ونتائج الصراع، ومنه الحربي. وفي بعض الحالات يعتبر الفكر الإيديولوجي من تصوّره الأصلي للآخر بواسطة لفظة غير، تجنباً للتحليل والتعيين. فيضغ تصوراً مركباً، مثل غير اليهود في الإيديولوجية الصهيونية، ويترك هكذا المجال مفتوحاً لوصف الآخر بما يناسب الطرف والمقام.

هذا يعني أن صورة الآخر الإيديولوجية صورة مركبة من أوصاف حسية ومعنوية، ضمن جدلية خاصة للإدراك والتضيق. صورة البورجوازي في مرآة الإيديولوجية العمالية، في المجتمع الرأسمالي التنافسي، هي ما ينطبع في غيمة العمّال، مباشرة أو بواسطة خطابات بعض المثقفين، من أوصاف عميقة في شخصه وسلوكه ونمط معيشته وموقعه الاجتماعي، وما تسقطه المخيلة نفسها من أوصاف تعبر عن خواجس العمّال ومطالبهم ومواقفهم. فالافتراق، مثلاً، بين البورجوازي ووصف السارق، أو بين وبين وصف المستغل، يجمع بين ملاحظة وتحليل من جهة، وبين إسقاط لصورة ضمنية عن الحق والعدل على الصعيد الاقتصادي الاجتماعي، مبنية من وجهة مصلحة العمّال. وصورة الفلسطينيين في مرآة الإيديولوجية الصهيونية السائدة في إسرائيل اليوم هي ما يطبع في غيمة اليهود

= اختلاف، وعلاقي، بل من ذاتي، وهي أصل التناق ذاتية الآخر وموتنه (الإيديولوجية، نحو نظرية تكاملية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص ١٨). ففي الإيديولوجية، ليس الآخر مانحاً طوية للجهاة، ولكنه ليس مستنداً لذاتية من هذه الهوية باعتبارها أصلاً له. الآخر آخر لأننا أنا، أو لأننا نحن. ولأنه هو، أو لأنهم هم. والعلاقة بين الأنا أو نحن والآخر علاقة تقاضية متضعة على كل أشكال التفاضل وتناجها، بحسب ما تصوّره الإيديولوجيا وما يقرر للفعل في الواقع التاريخي.

الإسرائيليون، مباشرة أو بواسطة بعض المثقفين والقادة، من أوصاف عطفة في وضعه وتصرفه، بحسب موقعه الاجتماعي والسياسي، وما نسقته المخيلة نفسها من أوصاف مشتقة من اعتبارات متصلة بالمشروع الصهيوني في مرحلته الراحنة. فالاقتران، مثلاً، بين الفلسطيني المناضل ووصف المخرب، أو بينه وبين وصف الإرهابي، يجمع بين ملاحظة مركزة على بعض الأعمال وبين تفسير لهذه الأعمال من خلال صورة ضمنية عن النظام والأمان، مبنية من وجهة ما يتطلبه المشروع الصهيوني. وفي المقابل، يصف الفلسطيني، المناضل تحت راية الإيديولوجية الوطنية، تلك الأعمال نفسها بأنها ثورة، وعمل تحريري، ووصف المشروع الصهيوني برمته بأنه احتلال واغتصاب. وي طرح صورة عن اليهودي الصهيوني لا تفصل بين وبين المحتل والمغتصب. فما نريد قوله من خلال هذه الأمثلة هو أن صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي ليست صورة حسية بسيطة، عذوة، كما أنها ليست تصوراً علمياً مجرداً. إنها صورة مركبة بطريقة معقدة، بحيث أن نصيبتها من الحقيقة، مرتفعاً أو منخفضاً، يجد معناه الحقيقي في نصيبتها من التأثير الفعلي في الأوساط الموجهة إليها.

وقبل أن نتقدم في تبين الخصائص العامة لهذه الصورة، يحسن بنا أن نوضح الفرق بينها وبين صورة الأجنبي وصورة الغريب. فهل الآخر في الفكر الإيديولوجي يطابق مع الأجنبي أو مع الغريب؟ إن مفهوم الأجنبي يتحدد ضمن مفهوم الآخر. كل شخص لا ينتمي إلى جماعة معينة أجنبي بالنسبة إليها. ولكن ليس كل آخر بالمعنى الإيديولوجي أجنبياً بالضرورة. وليس كل أجنبي آخر بالمعنى الإيديولوجي. ففي مفهوم الأجنبي، يوجد عنصر حقيقي يميزه عن غيره من أنواع الآخر. لناخذ مثلاً دولة معينة، فكل من لا يحمل جنسية هذه الدولة، يعتبر أجنبياً بالنسبة إليها. فالتنس بالنسبة إليها مواطنون وأجانب. ولكن، على الصعيد الإيديولوجي، يمكن

أن يكون بعض هؤلاء الأجانب متعين إلى الجماعة نفسها التي تنتمي إليها الدولة، ويمكن أن يكون قسم من المواطنين في هذه الدولة، آخرين بالنسبة إلى جماعة معينة من أمثالهم. بعبارة أخرى، يمكن أن نفع على آخر، إيديولوجياً، غير أجنبي، كما يمكن أن نفع على أجنبي غير آخر إيديولوجياً. أما مفهوم الغريب، فإنه يجمل إلى جانب آخر من تجربة التعامل الاجتماعي. فالغريب بالنسبة إلينا هو من لا نعرفه، وليس مألوفاً بيننا، ويستير الروية والحذر. بيننا وبينه مسافة فاصلة، تؤكد مغاييرته بشكل قطعية نفسية اجتماعية. بهذا المعنى، يمكن أن يكون الآخر بالمعنى الإيديولوجي غريباً، ولكن لا بالضرورة. فالآخر في التعامل الإيديولوجي يمكن أن يكون مقبولاً في مغاييرته، لا بل مرغوباً بسببها. وعندما تعبر الإيديولوجية الآخر غريباً، تكون إما في حالة جهل وبعد حقيقين تجاه هذا الآخر، وإما في حالة رغبة في إبعاده وإقصائه وتفضيه.

في ضوء هذه التوضيحات، يتيسر استخلاص ما تتميز به صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي بصورة عامة. إنها صورة إجمالية ترسمها جماعة إيديولوجية عن غيرها من الجماعات، بكيفية مصلحية، تجعل منها صورة غير محايدة، مشحونة عاطفياً، هادفة إلى نتائج معينة ومصنوعة مع نزعة إلى التبسيط والتضخيم. هذه المميزات متشائمة ومتكاملة، ولو تفاوتت مدى تحققها بين صورة وأخرى. ومن أجل أن ندركها بلمحة غير مجردة، لنتطرق إلى صورة طلما تكررت في خطابات الزعماء الإيرانيين عن أميركا، ألا وهي صورة الشيطان الأكبر.

تلعب صورة الشيطان الأكبر في الصراع السياسي بين الجمهورية الإيرانية الإسلامية والولايات المتحدة الأمريكية، مع أنها صورة دينية، دوراً إيديولوجياً كاملاً. فهي تعبر تعبيراً بليغاً عن الإدراك القائم عند قادة إيران الحتمية لخطر الساسة الأميركية على الشعب الإيراني وسائر الشعوب

الإسلامية. فالمقصود بها ليس كل فرد أميركي في حد ذاته، بل السياسة الأميركية، والنظام الأميركي الذي يتجسد هذه السياسة، والفتات الأميركية التي تدعم هذا النظام وتستغله. فهي، إذن، صورة عن الوضع العام والاتجاه العام للسياسة الأميركية في المرحلة الحاضرة كما تتركبها وتفسرها القيادة الإيرانية القائمة من خلال المصالح التي ترمي إليها. ومن البديهي أنها تصدر عن موقف غير حيادي، وتحمل شحنة عاطفية كبيرة. فالشيطان كائن خيف، مثير للظهور والغضب. وهو، إلى ذلك، كائن مختال، غبيث، يجلب الضرر تحت أشكال مزينة بالألوان المقبولة، بل الزاهية. وإقحام صورته في الصراع مع أميركا يرمي إلى وصف السياسة الأميركية بالشر، وإلى التعبير عن خوف القيادة الإيرانية منها، واستنكارها وإدانتها لها، كما يرمي إلى تخويف الإيرانيين وأمثالهم منها، وتالياً إلى تأليب القوى وتنظيم الصفوف في سبيل التصدي لها، مقاطعتها ومقاومتها ومحاربتها. ومسرح التصدي للسياسة الأميركية المقصودة ليس فقط المسرح العملي، بل الساحة الداخلية أيضاً، حيث تركت أثراً عميقة في عهد الشاه، وتحاول أن تحدث أثراً جديدة بوسائل خفية. إن صورة الشيطان الأكبر، في الضاموس الإيراني الراهن، لها مفاعيل خارجية ومفاعيل داخلية. ولعل هذه أهم من تلك. فالشيطان الأكبر يتحرك بنفسه، أو بواسطة خلفاء وحملاء داحلين. وهؤلاء أخطر على القضية من سيدهم ومعلمهم، لأنهم يعملون في الدار، مستترين بآرائهم إليها، بينما هو في الخارج، يضطط ويدهم ويوجه ويراقب، الأمر الذي يبرر قمعهم وإيداعهم بلا هوادة. ومن جهة ثانية، توحي صورة الشيطان الأكبر بوجود شياطين أخرى، دونه، تحت إمرته أو في تنسيق ما معه. إلا أن التركيز عليه يفني عن تفصيل هذا التعدد، مع الدلالة عليه، كما يفني عن تفصيل جملة أوصاف الشر والفساد عند الذي تلتصق به. وبعد، هل من سبيل لإظهار جماعة أو دولة بمظهر

الشر والفساد أقوى من وصفها بالشيطان الأكبر؟

يعطي هذا المثل، مع الأمثلة السابقة، فكرة واضحة عن خصائص صورة الآخر في الخطاب الإيديولوجي. وستزداد هذه الفكرة وضوحاً، دون شك، بعد تحليل كيفية إنتاج صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي، وتحليل كيفية توظيفها في الصراعات السياسية الإيديولوجية.

٣ - في إنتاج صورة الآخر على المستوى الإيديولوجي

قد توحي لفظة إنتاج في تطبيقها على صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي أن ثمة نموذجاً يقتلدي به الفكر الإيديولوجي عندما يصنع الصور المتعلقة بالآخر. وأقرب النماذج في هذا المجال ثلاثة: النموذج الفوتوغرافي والنموذج الرسامي والنموذج الإعلامي. في النموذج الفوتوغرافي، عملية الإنتاج تستهدف الوصول إلى صورة مطابقة للأصل، وفي النموذج الرسامي، تستهدف الوصول إلى لوحة فنية، وفي النموذج الإعلامي، تستهدف الوصول إلى صورة لافتة لترويج أمر معين. وفي الواقع، تلعب هذه النماذج أدوراً أكيدة في عملية إنتاج صورة الآخر على المستوى الإيديولوجي، ولكنها لا تفقد هذه العملية خصوصيتها. فالإنتاج الإيديولوجي يجري على مستوى الخطاب، وإنتاج الخطاب يختلف عن إنتاج الصور الفوتوغرافية واللوحات الفنية والصور الإعلامية. صورة الآخر الإيديولوجية مصنوعة دون شك للتداول، والانتشار والاستعمال، ولنقل للاستهلاك. ولكنها ليست منفصلة عن صانعيها، ومستقلة عنه تماماً. صانعها، كما الصورة الفوتوغرافية. وهي مصنوعة للتعبير عن حالة نفسية معينة أو عن معان محددة. ولكنها ليست ذاتية، وليست مدروسة بخصائصها وكلماتها، إلى الحد الذي تتميز به لوحة الرسام. وهي ترمي إلى التأثير في استعدادات المخاطبين وتصرفاتهم، ولكن صانعيها ليسوا مجرد معنيين

مستعدين لحكمة أي زبون، باصطناع الصورة التي تناسب مادته وقدرته وجمهور المشاهدين والسامعين. إن غلط إنتاج صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي غلط خاص، يشبه من بعض الوجوه فقط أنماط إنتاج الصور الفوتوغرافية والدرجات الفنية والصور الإعلانية، ويعتمد خصوصيته من الوجود الموضوعي للآخر الجماعي ومن الموقف الجماعي العملي من هذا الآخر الذي له، هو أيضاً، موقف عملي، ومن المتأول لأوصافه بواسطة المخيلة في الدرجة الأولى. بعبارة أخرى، ليس غلط إنتاج صورة الآخر الإيديولوجية، غلطاً انعكاسياً، ولا غلطاً أخلاقياً، ولا غلطاً إعلانياً، بل هو غلط تحويلي، يقوم على اصطفاء بعض الأوصاف المدركة لدى الآخر، وعلى إخضاعها لعملية تقسيم وتبريز وتلوين، وعلى إخراجها في شكل صورة مكثفة تحمل معنى محدداً في نوع التفاعل القائم معه.

من هنا، نفهم كيف أن إنتاج صورة الآخر على المستوى الإيديولوجي يحمل، ضمن جدلية الكشف والحجب، وجدلية الانطباع والإسقاط، إلى الاختزال الثاني المتمثل في التجميل والتشويه، وفي التثمين والتضييع. للتعامل مع الآخر، ضمن رؤية إيديولوجية معينة، يتزع بدافع آليته الذاتية وبدافع الاقتصاد في الجهد، إلى تصنيف المواقف والتوليف تحت إحدى مقولتين: مقولة الضد ومقولة المم، وإلى توزيع ما يبدو غير واقع تحت إحدى هاتين المقولتين بالنسبة إليهما. فالحياد في التعامل الإيديولوجي أمر ممكن، ولكن كل جماعة إيديولوجية تنظر إلى الآخر للحايد باعتبار واتمه وباعتبار ما يحتمل أن يصير إليه، وتفضل طبعاً أن يتغل من موقع اللامع واللاضد إلى موقع المم. ولذلك، يتجه إنتاج صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي نحو منطق التجميل والتشويه، وهو ذو طبيعة نفسية، ومنطق التثمين والتضييع وهو ذو طبيعة أخلاقية. فالآخر الذي يناصر الجماعة الإيديولوجية لا بد له من أن يترك انطباعاً طيباً لديها، خلافاً

للاخر الذي يناديها، ولا بد من أن ينعكس ذلك في صورته عندها.

وإذا تعمقنا في تحليل ما يكمن في منطق التجميل والتشويه الذي يوجه عملية إنتاج صورة الآخر الإيديولوجية، فإننا نجد ثلاث قواعد، يراعيها كل تفكير إيديولوجي بدرجة أو بأخرى، وهي النظر إلى الآخر بوصفه علواً أو بوضعه صديقاً، والنظر إليه باعتبار قربه أو بعده، والنظر إليه من زاوية قوته أو ضعفه. فهذه القواعد الثلاث هي القواعد العامة التي يتقيد بها التفكير الإيديولوجي إجمالاً عندما يسمي إلى إنتاج صورة الآخر وإدخالها في حساباته وتخطيطاته. والأولى، بطبيعة الحال، هي الأهم.

بين العداوة والصداقة، في التعامل الإيديولوجي، يمكن أن نزل صورة الآخر في مراتب عدة، مثل مرتبة المبادلات الباردة أو مرتبة المبادلات المتقطعة. في هذه الحالة، لا تهتم المخيلة الإيديولوجية اهتماماً خاصاً بصورة الآخر، بل تتركها تتكون بما يتراكم من عناصر لها بحسب الظروف. غير أن الأمر يتغير إذا لاح من خلال المبادلات والمواقف ما ينبئ باتجاه الآخر نحو العداوة أو نحو الصداقة، أو ما يشير إلى عزم الجماعة على تغيير موقفها من الآخر. فالآخر المحايد، في التعامل الإيديولوجي، لا يمكنه أن يستمر محايداً إلى الأبد، وعلى جميع مستويات التعامل. فهو إذن عضو محتمل أو صديق محتمل. ودرجات العداوة والصداقة كثيرة، وكذلك الدرجات المؤدية إلى الصداقة أو إلى العداوة. ففي المجتمع السياسي الواحد، يفضل أن يكون الآخر الإيديولوجي خصماً أو مجرد منافس على السلطة، ويندر أن يكون عضواً بالمعنى القوي للكلمة، إلا في الإيديولوجيات السياسية التي تحصر حق ممارسة السلطة في جماعة معينة، دون غيرها. وفي خضم التنافس على السلطة، تختار المخيلة الإيديولوجية من أوصاف الآخر ما يؤنئيه، فتركز مثلاً على قصوره في فهم مشكلات المجتمع ومعالجتها، أو على سوء أخلاق زعمائه، أو على بعض

انفضائح التي ارتكبوها. وفي حالة الأنظمة الكلية أو الأنظمة العنصرية،
نركز المخططة الإيديولوجية على دونية الآخر، أو على فساده التام، فظهره في
صورة الخائن أو المتآمر الذي يستحق السحق والإعدام. وفي الحقيقة، لا
يمكن فهم كيفية تأثير قاعدة اعتبار للمداوة والصداقة في إنتاج صورة الآخر
في التعامل الإيديولوجي بهزل عن قاعدة القرب والبعد. ففي داخل
المجتمع السياسي تتجمع معاني القرب حول القرب بالنسبة إلى السلطة
السياسية، وكذلك البعد. ولا بد للآخر من أن يكون قريباً أو بعيداً
بالنسبة إلى الموقع الذي تحتله الجماعة الإيديولوجية في المجتمع السياسي.
وهكذا، يمكن أن يكون الآخر عدواً أو خصماً من جهة، وقريباً من موقع
السلطة السياسية أو قائماً فيه، كما يمكن أن يكون بعيداً عنه. وبحسب قربه
أو بعده، يتغير إنتاج صورته. فالخطر من جهة عدو في موقع السلطة، أو
هو على وشك الوصول إليه، أكبر وأشد من خطر عدو بعيد عن هذا الموقع
وهاجز عن الوصول إليه. ولذا تندفع المخططة الإيديولوجية لإظهار حيويته،
وتفسيخها، وتقليص مزياه وتمييزها، انطلاقاً من تصور الإيديولوجية
للسلطة ومن معطيات الخبرة وحاجات المجتمع وتطلعات أجياله، وبخاصة
الأجيال الصاعدة. ولكن الأمر يختلف عندما يكون الآخر خارج المجتمع
السياسي. ففي هذه الحالة، تتبلبن معاني القرب، وكذلك معاني البعد،
وتتفاوت تأثيراتها في إنتاج صورة الآخر. فمن القرب ما هو جغرافي، ومنه
ما هو عرقي، أو ديني، أو لغوي، أو ثقافي، ومنه ما هو راجع إلى الانحد
بنظام سياسي واحد. ولكل واحد من هذه الوجوه تأثيره في تشكيل صورة
الآخر. عدواً كان أو غير عدو. وفي واقع التفاعل الاجتماعي، يرتبط هذا
التأثير بالقوة التي يتمتع بها الآخر، في إطار ميزان القوى المعنية وتوازناتها.
فالآخر في العلاقات الإيديولوجية السياسية قوة، فاعلة أو كسنة، وصورته
ناجمة من تقدير وضعه كقوة مؤثرة، من خلال قربه أو بعده، وانطلاقاً من

كونه عدواً أو صديقاً لو في منزلة بين هاتين المنزلتين.

ومن يقوم بتقدير وضع الآخر كقوة مؤثرة؟ يظلنا هذا السؤال من القواعد المحترمة في إنتاج صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي إلى المنتجين أنفسهم. وفي الواقع، كل شيء في عملية إنتاج صورة الآخر الإيديولوجية متعلق بالذين يقومون بهذه العملية. فالقواعد إطار يتحركون ضمنه وهم يتمتعون بقسط واسع من حرية التخيل والاختيار، بحسب ثقافتهم وحساسيتهم واقفالتهم وظروفهم وسعة إدراكهم. وعلى العموم، لتحديد الجماعة الإيديولوجية أعداءها وأصدقائها على أساس المبادئ والتوجهات الكبرى التي تتبناها. ولكن هذا التحديد يتطلب، في واقع الصراع الاجتماعي السياسي، تطبيقاً متجسداً بحسب تغير المطبات والعلاقات، كما يتطلب تقديراً حقيقياً لدرجة العدواة أو الصداقة، وإدراكاً دقيقاً لما يجري عند الآخر من تحول على صعيد قوته، معطوياً على معطيات قربه ومتنبرأها. وهذه كلها مهام تقتضي تفكيراً متواصلاً، يمكن أن يطول المبادئ والتوجهات الكبرى نفسها. ومن هنا، يتبين أن متجسي صورة الآخر في الإيديولوجية هم أنفسهم المسؤولون عن تطبيق مبادئها وتوجهاتها، وعن الحفاظ على تماسكها وعلى قدرتها على التكيف مع الظروف. الأمر الذي يعني أن التحليل ينبغي أن يأخذ في الاعتبار نوع التنظيم الذي تدبر الجماعة الإيديولوجية شؤونها بواسطة.

يقول بول أنسار، في هذا الصدد، إن التنظيم المركزي الطابع والبيروقراطي يميل إلى حصر نشاط الأعضاء في أعمال الدعاية والتكرار، بينما يميل التنظيم اللين إلى حصر نشاط الأعضاء ويجعله أكثر استغلالاً وتعديداً. ويضيف أن الحزب، الواحدي إيديولوجياً، يحرص وظائف الإنتاج الرمزي في القاعة، بينما الحزب، التعددي إيديولوجياً، يميل إلى جعل هذه الوظائف من نصيب مجموع الناشطين الذين هم مدفوعون إلى

الاختيار بين نزعات متنافسة^(١). وفي هذا القول إثبات صحيح لمدور التنظيم في عملية إنتاج الخطاب الإيديولوجي وإعادة إنتاجه. إلا أن الفقرة الأخيرة منه تشهدني التوضيح والتصحيح. فهاذا يعني الحزب التصليحي إيديولوجياً؟ إذا كان الأمر يتعلق بوجود إيديولوجيات مختلفة حقاً، فكيف يكون الحزب واحداً في هذه الحالة؟ وهل نحن أمام حزب واحد أم نحن أمام تكتل أحزاب مجتمعة في إطار تنظيم معين؟ بمباراة أخرى، هل التعدد هو تعدد أجنحة في حزب واحد له إيديولوجية واحدة أم هو تعدد تنظيمات في تكتل واحد يتضمن مذاهب أو نزعات إيديولوجية متقاربة؟ أمّا كان المعنى المقصود، فإنه لا يستلزم منطقياً أن تكون وظائف الإنتاج الرمزي من نصيب مجموع المناضلين، فالحزب الواحد، المتعدد الأجنحة، كالتكتل الواحد، المتعدد التنظيمات، يلقي مسؤولية إنتاج الخطاب الإيديولوجي على عاتق القادة، على مستوى الأجنحة وعلى مستوى التنظيمات وعلى مستوى الحزب أو التكتل. والفرق بين الحزب الشديد المركزية والبيروقراطية وبين الحزب الذي يقبل درجة من التعدد فيه قد يكون مرتبطاً بدرجة مشاركة القاعدة، أو جمهور المناضلين، في بلورة رؤية الحزب وخطه الإيديولوجي النضالي. ولكن ينبغي علم الوقوع في الوهم بلجهة مقدار مشاركة القاعدة في الإنتاج الرمزي لأي جماعة إيديولوجية سياسية. إن زمام المبادرة، والطرح، والصياغة، والتحليل، والتفسير، على صعيد الإنتاج الإيديولوجي، في الجماعات المنظمة، هي دوماً في أيدي القادة، الموجودين أو الطامعين، بالمعنى الواسع لكلمة قادة. والجماعات الإيديولوجية، في المجتمع الديمقراطي، تختلف عن الجماعات الإيديولوجية في المجتمع غير الديمقراطي بكون قاعدتها يسألون قاعدتها عن مشكلاتها

(١) أنظر: Pierre Anart: *Les idéologies politiques*, Paris, P.U.F., 1974, p.39.

ومشاعرها وتطلعاتها وآمالها، ويصفون بجنبة لأجوريتها، ويحاولون صياغة المشروع المطلوب تحديده وتنفيذه لتلبية مطالبها، دون أن يقدروا بذلك حرية التحرك والمبادرة. وإذا صح ذلك بالنسبة إلى المشكلات الداخلية التي تعيشها الجماعة، فإنه يصح في الأولى بالنسبة إلى المشكلات المتعلقة بالنظرة إلى الآخر وبالموقف منه. فالثقافة، قادة الرأي وقادة العمل، أقلد من الأعضاء الآخرين في الجماعة الإيديولوجية على معرفة واقع الآخر وحقيقته، وعلى تقدير نوع التعامل المناسب معه، وبالتالي على إنتاج الصورة، أو المصور، التي ينبغي نشرها عنه.

ومع ذلك، لا شك في أن ثمة دوراً هاماً تلعبه المخيلة الشعبية على صعيد تصوير الآخر الإيديولوجي وتحليله المشاعر نحوه. ولكن مفهومنا للقيادة على مستوى الإنتاج الإيديولوجي لا يسقط بوجود هذه المخيلة. فإذا حللنا مضامينها، فإثنا، إلى جانب صور شائعة لا نعلم مصدرها بالضبط، نجد صوراً متكررة أتى بها أفراد ناهيون من الشعب عملوا بفعل تعبيرهم المميز إلى رموز وقادة. فالقيادة موجودة حتى على مستوى نشاط المخيلة الشعبية. وفي هذا العصر، أصبحت المخيلة الشعبية تنطق كثيراً من الصور من جهة الأجهزة العليا في المجتمع. فبات ما تنتجه بعفويتها الخاصة ممزجاً مع ما يأتيها من إنتاج الأجهزة العليا في المجتمع، وبخاصة الأجهزة المتخصصة التي في إمكانها التصرف بصورة الآخر وإخراجها على اللون قد لا تمتصها المخيلة الشعبية في حالتها الراهنة.

٤ - في توظيف صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي

إن عقوبة الجمهور الشعبي، الذي تغفل فيه الإيديولوجية أو الذي يرتفع بإحواكه لشؤونه إلى مستوى الرؤية الإيديولوجية، مجال نفسي اجتماعي مفتوح للتعبير عن خيبة الجمهور التي تتلظى فيها عناصر كثيرة من

مصادر مختلفة. ولذلك، عندما تتراكم صور الآخر الناشئة في هذا المجال، يغلب عليها طابع الانعكاس التعبيري، الذي هو طابع الإنتاج الرمزي الدلالي. والأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلى إنتاج القلعة الإيديولوجيين لصورة الآخر. فهم يضعون صورة الآخر، ليس فقط للتعبير عن شعورهم وإدراكهم وتقييمهم لهذا الآخر، بل لهدف موضوعي مقصود أيضاً. وفي بعض الحالات، يكون هذا الهدف هو السبب الوحيد، أو على الأقل السبب الأول، للصورة التي يرسمونها عن الآخر. فالإنتاج الواعي لصورة الآخر في التعامل الإيديولوجي لا يفصل التعبير عن التوظيف. بهذا المعنى، صورة الآخر تحمل رسالة إلى الذين هي موجهة إليهم. ويتم الذين استجوبوا أن تصل هذه الرسالة وإن تحدث التأثير المنشود عند متلقيها. ومن هنا، ارتبط إنتاج صورة الآخر الإيديولوجية بحقل واسع من الوسائط، مهمتها نشر الصورة للتلقة وتكرارها وبثها بشقي الأساليب حتى تصل إلى جميع المعنيين، وتؤدي وظائفها على أحسن وجه ممكن.

يمكن اعتبار تميزات عدة لفهم هذا الحقل، مثل التمييز بين إنتاج للجماهير وإنتاج للنخبة، والتمييز بين إنتاج للمداخل وإنتاج للمخارج، والتمييز بين إنتاج لظروف عابرة وإنتاج لمرحلة معينة. فالإنتاج للجماهير لا يتطلب صورة دقيقة ومدروسة المعالم، بل صورة مبهمة، قوية الإيحاء، سهلة الاستيعاب. والإنتاج للمداخل، أي داخل الجماعة الإيديولوجية، لا يتحمل التشويه بقدر ما يتحمله الإنتاج للمخارج، لأن مصلحة الجماعة هي، في نهاية المطاف، في معرفة الآخر من دون غش وخداع لنفسها، لتحسن الدفاع عن نفسها في تعاملها معه. والإنتاج لظروف عابرة يقتضي التركيز على بعض السمات المؤثرة بنوع خاص في الطرف المتلقي بحسب وضعه واستعداداته، بينما الإنتاج لمرحلة، طويلة أو قصيرة، يقتضي اختيار السمات الرئيسية الثابتة عند الآخر، واستخراج النتائج المثيرة عنها

للمرحلة المعنية. إلا أن هذه السمات، على أهميتها وفائدتها، لا تعطي معنى محسوساً إلا من خلال المؤسسات والأجهزة التي تتولى نشر صورة الآخر وإبلاغها إلى المخاطبين بها. فالجامعة الإيديولوجية تسج صورة الآخر، وتنشرها حيث تريد، في إطار مؤسسات وأجهزة، وبواسطة وسائل خاصة بهذه المؤسسات والأجهزة، وبخاصة عندما تكون حسنة التنظيم، عقلانية الأداء. وأهم هذه المؤسسات والأجهزة، بالنسبة إلى حقل انتشار صورة الآخر، هي المؤسسات والأجهزة السياسية، والمؤسسات والأجهزة الإعلامية، والمؤسسات والأجهزة الترويجية.

المؤسسات السياسية المعنية بصورة الآخر إيديولوجياً هي إما مؤسسات دولة وإما مؤسسات حزب. وفي الحالتين، يتولى القادة بحسب صلاحياتهم، تعيين الآخر وتصويب النظر إليه وتصويره وإرسال صورته إلى الذين يحكم الأمر، نوعاً لتتج ما.

لنتظر إلى دولة يقودها رئيس معروف المذهب الإيديولوجي، وهي في حالة عداء مع إحدى جاراتها. فكيف يتصرف هذا الرئيس، إذا أراد توظيف صورة جارته في الصراع معها، لمصلحته ومصلحة دولته؟ إنه يحاول أولاً أن يرسم صورة صحيحة من قوتها الفعلية، العسكرية وغير العسكرية، الحالية والمتوقعة بعد فترة معينة، وأن يقي هذه الصورة ضمن صفوف معانويه، لكي يبيّن بأكثر ما يمكن من السرعة، الخطأ والقوى اللازمة للمواجهة. إذ ليس من مصلحته أن يبيّن هذه الخطأ والقوى على صورة مشوهة، ناقصة أو مضخمة أو خاطئة، لجارته العدو، وليس من مصلحته أيضاً أن تعرف هذه الجارة أنه يعرف عنها الكثير. أما الصورة التي يحسن به أن يوجهها إلى سائر المواطنين، فإنها تختلف عن الصورة السابقة، لأنها ترمي إلى أغراض أخرى. فقد يصف العدو بأنه ذو شراسة وقدرة حل المفاجأة حتى يبقى المواطنين في حالة حذر وتأهب دائمة،

ومستعدين للبلد والتضحية. وقد يصفه بأنه يجسد الخطر الأكبر على المشروع الذي وصل إلى الحكم من أجله، أو بأنه عقبة صغيرة ينبغي إزالتها لكي تنفتح السبل أمام تحقيق المشروع المذكور، وذلك من أجل انتزاع تأييدهم وتغذية أملهم في تنفيذ المشروع الذي تعهد بالعمل في سبيله. وفي اتجاه الخارج، كذلك، يميز بين صورة وصورة لهذا الآخر، الجار العدو. فقد يرسل إلى الدول المؤيدة له أو المحايدة صورة عن هذا الآخر تظهره بمظهر المهدي للسلام أو للمحضارة أو، بكل بساطة، لمصلحتها، أو بمظهر الطامع في التوسع والسيطرة، لتشويه صورته عندها ومنع تفهمها لقضيته. وقد يرسل إلى هذا الآخر نفسه صورة يزعم أنها هي الصورة الصحيحة، لا الصورة التي يعطيها إياها زعماءه، ومعللها بقيد أنه، أي هو الآخر نفسه، ضعيف، غير قادر على مواجهة، وتضحياته بدون طائل، وذلك بقصد الإرباك والبلبلة وإضعاف الثقة بالنفس.

ماذا نستنتج من هذا المثل؟ نستنتج أن صورة الآخر وهو في حالة معينة، يمكن أن تنقسم صوراً عدة في مرحلة متعدي الإيديولوجية السياسية، بحسب المخاطبين والتأثيرات المطلوبة فيهم بواسطتها. الفاتنة في المؤسسات السياسية يتلاعبون بصورة الآخر بحسب ما تقتضيه شروط اللعبة التي تجمع بينه وبينهم. لتأخذ مثلاً ثانياً، وليكن هذه المرة زعيم حزب معارض في مواجهة حزب حاكم في مرحلة انتخابية. فكيف يرسم هذا الزعيم صورة الآخر الذي ينافسه في لعبة الوصول إلى السلطة؟ إنه يرسم له، على الأقل، صورة للرأي العام الوطني، وصورة لأعضائه حزبه. بالنسبة إلى الرأي العام الوطني، يمهّد أن يظهر الآخر، الخصم، بمظهر الضعيف، أو الفاشل، أو الفاسد، حتى يجسر تأييد أكبر عدد ممكن من أفراد الجمهور الوطني. ويمكن أن يتفنن في هذا الصدد ويبالغ في تضخيم نقاط للخصف عند خصمه حتى تمثله هيئة الجمهور بالصورة السيئة عنه،

وذلك من خلال التركيز على مشكلات معينة، مختارة بحسب البرنامج المشتق من الإيديولوجية التي يتبناها. أما بالنسبة إلى أعضاء حزبه، فإنه يدعوهم إلى مضاعفة النضال ضد خصمهم، ويعطيهم عنه صوراً تثير في نفوسهم الكراهية من جهة، والثقة بالنفس من جهة ثانية، ضمن نطاق المصالح التي يسعون إليها. وبالنظر إلى أن كل معركة انتخابية تتطلب وسائل وأساليب معينة، فإن صورة الآخر، الخصم، ينبغي أن تكون في غيطة خصومه، كاشفة لأساليبه ووسائله، وينبغي أن تكون، في غيطة أفراد، مشوشة ومثيرة للاضطراب والبليلة والقلق. إن معارك الانتخابات، مثل معارك الدول، هي في جانب هام منها معارك صور. وعندما تكون هذه المعارك موجهة بإعلام الإيديولوجية وشاريعها، يصبح إنتاج هذه الصور وتوظيفها أشد خصوصية وأشد إثارة للدلالات والإيحاءات والمشاهر المتطرفة.

ولا يخفى عا للمؤسسات الإعلامية من دور في توظيف صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي، وبخاصة بعد الثورة التي عرفتها البشرية في العقود الأخيرة في مجال وسائل الاتصال والإعلام. وفي الواقع، تشارك المؤسسات الإعلامية إلى حد ما، في إنتاج هذه الصورة كما يحمدها فائدة الجماعة الإيديولوجية. المؤسسة الإعلامية، بما تتيحه من إمكانية واسعة جداً للنشر والتوصيل، بالصحيفة أو بالراديو أو بالتلفزيون، تشير للخيال الإيديولوجية، وتحملها على إبداع صور للآخر، يعجز عن إبداعها الخطاب الكلامي المحدود النطاق. ولكن، إذا كان من الضروري علم إغفال هذا الجانب من عمل المؤسسة الإعلامية، فإنه من الضروري أيضاً عدم المبالغة في تقديره. فالدور الرئيسي للمؤسسة الإعلامية، في خدمة الجماعة الإيديولوجية، هو دور تليفي. وفي قيامها بهذا الدور، تستطيع تسخير إمكانياتها التقنية الخاصة، بكبر قدر من التفتن، لكي ترسم صورة

الأخر، على الشكل الذي نريده الإيديولوجية، في حملة الألوف والملايين من الناس. الصورة الكاركاتورية، في الجريدة أو في التلفزيون، لها تأثير يوازي أحياناً تأثير خطاب رئيس حكومة. وفي الواقع، لا بد للجماعة الإيديولوجية من استغلال الوسائل الإعلامية، على اختلافها، لتسويق الصورة التي نريد تسويقها عن الآخر، علواً كان أو صديقاً، قريباً أو بعيداً، قوياً أو ضعيفاً، في الداخل أو في الخارج، للنخبة أو للجمهور. ولكن خصوصية هذه الوسائل تربط التسويق المذكور بعامل السرعة والتخبر. لتذكر، مثلاً، الصورة التي رسمتها وسائل الإعلام ونشرتها، في بلدان المصورة كلها، عن ذلك الآخر الذي كان المراقب صحيحة السابع عشر من شهر كانون الثاني عام ١٩٩١. إن فعالية وسائل الإعلام أكيدة، ولكن هل الأمد القصير. والجماعة الإيديولوجية تحتاج إليها لتدمير صورتها عن الآخر، في عالم تتسارع تغيراته بشكل مذهل. ولكنها تحتاج أيضاً، للغرض نفسه، إلى مؤسسات أقل ارتباطاً بشرطي السرعة والتخبر. للآخر، في التعامل الإيديولوجي، وجود تاريخي تحترقه ثوابت عميقة. فلا يمكن أن تختزل صورته وترتد إلى مجموعة من الصور الآنية، المحكومة بمعطيات الظروف المتغيرة. ولذلك تتجه الجماعة الإيديولوجية، لتعمير صورتها العميقة عن الآخر، إلى مؤسسات تتعامل مع الزمن الاجتماعي خارجاً عن ضغط الأحداث اليومية المتغيرة، أي إلى مؤسسات تعمل بحسب متطلبات الأمد المتوسط أو الأمد الطويل. والمؤسسة التربوية في طليعة تلك المؤسسات.

تستغل صورة الآخر الإيديولوجية، في المؤسسة التربوية، إلى جمهور التلامذة، من خلال إجراءات وتربيات عديدة، بعضها منظور وبعضها غير منظور، بعضها علني وبعضها الآخر مستور. يبدأ الأمر أحياناً باسم المؤسسة، حيث يشير إلى انتباه اجتماعي معين. ثم يأتي دور القسط

والأفضلية في التسجيل والجموع العام والنشاطات غير الصفية واختيار الأساتذة والمتباح والكتب ورواية القلمي وسرى ذلك من الشروط والنشاطات التي يعيش التلامذة في جوها وشاركون فيها. فهذه كلها مجالات نستطيع الإدارة التربوية استخدامها لثب صورة معينة عن الأسر، المحدث بوعي أو بلا وعي على أساس التمييز الطبقي، أو الطائفي، أو الديني، أو للتاطفي، أو الإثني، أو العرقي، أو القومي، أو المهني، أو سوى ذلك، من شأنها أن تؤثر لمدة طويلة في سلوك حاملها فالصورة المنطبعة عن الآخر في نفوس التلامذة، بأسلوب ناعم، والراسخة بفضل التكرار والأشكال المتنوعة، والمفترقة بخبرة عاطفية شخصية، ترافقهم طيلة حياتهم، ولو تعرضت بعد خروجهم من المدرسة للامتحان والتعديل. إن الموقف من الآخر وكيفية التعامل الإيديولوجي معه أمر يستبطنه الفرد في المدرسة، ويبقى مقصداً في لادعيه وفاعلاً في تصرفاته، إلى أن يغير بلغة المباشرة ويحل محله ما يخالفه. ولذلك نحرص الجاهات الإيديولوجية السياسية، الواعية والفاعلة، على تلقين الناشئة سياستها تجاه الآخر عن طريق العناية الخاصة بالمؤسسة التربوية. فتراقب، وتخترع، وتستبعد، وتفسر، وتوهم، وتكرر، وتسكت، وتخطف، وتضيق، حتى تأتي صورة الآخر على الشكل الذي تريده وتراه مناسباً لأهمل التلامذة. وهكذا يتربى جيل يكامله على كراهية الآخر والتغور منه، أو على قبول التعاليم معه، أو على الخوف والحذر الدائم منه، أو على الإعجاب به ومحبة والاطمئنان إليه، أو على احتضاره والسعي إلى السيطرة عليه، أو على الاعتراف به واحترامه والتعاون معه بإخلاص، تنهياً لسياسة عامة تتبعها الجاهة الإيديولوجية تجاه ذلك الآخر.

ولعل كتب التاريخ، على اختلاف موادها، أهم الوسائل لتسريب وترسيخ صورة الآخر الإيديولوجية في المؤسسة التربوية. فهذه الكتب

تتطاول مع ماضي الجماعة، على اختلاف مراحلها، ولا بد لها من التعرض في كل مرحلة من هذه المراحل للآخرين الذين تعاملت معهم الجماعة. فتاريخ الجماعة هو تاريخ تفاعلها مع الآخرين حولها، وليس فقط تاريخ إنجازاتها الداخلية الخاصة بها. إذن، هو تاريخ أحداثها ومضطهداتها وأحوائهم، وتاريخ حلفائها ومساعدتها، وتاريخ جيرانها والجماعات البعيدة نسبياً عنها بقدر ما لها تأثير عليها. من الماضي، تطلع صورة الآخر مظنة بالحيرة، راسخة للعالم، عميقة التأثير الملموس، في منظار التاريخ، يصبح عدواً تاريخياً، والصديق صديقاً تاريخياً، وصورته التاريخية أقوى من سبل الصور الظرفية التي يمكن أن يلقاها الفرد مع، بل هي الصورة التي يتم الرجوع إليها للتمييز بين هذه الصور والحكم عليها. إن صورة فرنسا، للصليبية التاريخية والحامية للجماعات المسيحية في الشرق الأدنى، وبخاصة للموارنة، وبعضهم كان يصفها بالألم الحنون، كانت موجودة طيلة عقود في كتب التاريخ المعتمدة في المدارس المسيحية في لبنان، في أثناء الانتداب ومعه. وهي صورة تظهر جانباً من العلاقات بين فرنسا والموارنة، وتحقي جوانب أخرى، ولها مقاميل محلية وإقليمية وعالمية. وما أنها صورة إيديولوجية، فقد غابت عن حيلة خصوم الموارنة في لبنان، وبخاصة الدروز والسنة والشيعية، لا بل ظهرت مقلوبة في كثير من الكتب المدرسية. ولا شك في أنها اليوم تحتل امتحاناً حسيماً.

إن التأثير الذي يتوخاه صانعو الصورة الإيديولوجية عن الآخر محكوم باللمبة التي هم فيها بالنسبة إليه، وبالوسائل المتاحة لهم لإحداث التأثير المنشود. ولما كانت لعبة العلاقات الإيديولوجية متعددة الأطراف، والمستويات، والأشكال، والأزمان، فقد بات من الطبعي أن تنشأ في حيلة الجماعة الإيديولوجية مجموعة واسعة من الصور عن الآخرين حولها. ولما كان العمل لإنتاج هذه الصور وتسويقها، كالعمل بموجب إيماناتها،

يقضي شيئاً من التقديم والتأخير والتسنيق فيها، فقد بات من الطبيعي أيضاً أن يقوم في خيلة الجماعة الإيديولوجية ترتيب ما لصور الآخرين حولها. فكيف يقوم هذا الترتيب بكيفية عامة؟

٥ - في ترتيب صور الآخرين في التعامل الإيديولوجي

يواجه العمل الجماهيري الإيديولوجي مشكلة التعدد، وبالتالي الترتيب، على مستوى صورة الآخر في شكلين كبيرين. في الشكل الأول، تتعدد الصور ويقع الآخر واحداً، وفي الشكل الثاني، تتعدد الصور وتتعدد الآخرون. ومن البديهي أن ترتيب صور الآخر يختلف عن ترتيب الآخرين أنفسهم من وجهة مصالح الجماعة الإيديولوجية وإدراكها، وأن الترتيب الذي نتحدث عنه هنا شيء نسبي جداً وبهم إلى حد ما بالنسبة إلى السواد الأعظم من الجماعة الإيديولوجية. إذ إنه أمر تابع لمطالبات العمل والصراع، وهذه تتغير شروطها ووجوهها باستمرار، بحيث تختلط صور الآخر (أو صور الآخرين) وتتداخل بعضها مع بعض، فيصعب إدراك ترتيبها أو إدخال ترتيب عليها.

ولماذا يوجد ترتيب ما في التعامل الإيديولوجي مع صور الآخر وصور الآخرين؟ لسيين رئيسيون، الأول هو أن الجماعة الإيديولوجية تنشئ من عويتها وإدراكها لمويتها، وبالتالي من مصالحها الكيانية وإدراكها لها، معايير لتصنيف الآخرين وجعلهم في مراتب بالنسبة إليها، والثاني هو أن ضرورات العمل تفرض التركيز على الأولويات، وبالتالي على بعض الصور بقوة ضاغطة، مما يستدعي تهيمش بعضها الآخر أو إقصاءه من حقل الانتباه.

كانت النازية تستمد من اعتباراتها العرقية البهر-تاريخية نظرة تفاضلية إلى الأقوام والشعوب، فتضع في المرتبة العليا المشرق الجرمانى، وتوزع

الأحراق تحته مراتب مراتب. فصورة كل شعب كانت تابعة فيها لمرتبته بالنسبة إلى العرق الجرماني ومصلحته. وكانت الماركسية تستمد من اعتباراتها الطبقة التغيرية نظرة تراتبية إلى طبقات المجتمع الواحد وإلى جملة الشعوب والأمم، فتضع في المرتبة العليا الطبقة البروليتارية الثورية، وتوزع الطبقات الأخرى تحتها مراتب مراتب. فصورة كل طبقة اجتماعية كانت فيها تابعة لمرتبتها بالنسبة إلى الطبقة البروليتارية ومصلحتها. طبعاً، اليون شامع بين تنظيرات الماركسية حول البورجوازية والعامل في التاريخ الرأسمالي للحضارة الغربية الحديثة وبين ترومحات النازية حول الانتهاء العرقي وتغلوت الأحراق في صنع الحضارة الإنسانية. ولكن النقطه التي تثيرها هنا لا تتعلق بالمضمون، بل بالية توزيع الآخرين وترتيبهم بالنسبة إلى جماعة الإيديولوجية، أيأ كانت. هذه الآلية تقوم على اعتبار جماعة تاريخية معينة في مركز الدائرة، أو في أعلى السلم، أو في محل معين من البنيان الاجتماعي، وعلى تحديد مواقع الجماعات الأخرى، في المجتمع الواحد أو في العالم المحيط بها، بالنسبة إليها، الأمر الذي يؤدي إلى تحديد صور معينة لهذه الجماعات، ثابتة وعميقة نسبياً، أو متغيرة بحسب تغير الظروف والأحداث. وسنحاول تبين ذلك في حالة حزب إيديولوجي وفي حالة دولة نفوذها إيديولوجية معينة.

عندما يواجه الحزب الإيديولوجي الأحزاب العاملة مثله في المجتمع الذي ينتمي إليه، يبادر إلى تصنيف هذه الأحزاب وترتيبها من وجهة درجة التناقص أو التقارب بينها وبينه. وعندما يحدد بين هذه الأحزاب خصمه الرئيسي، يبادر إلى الاهتمام الخاص به، ويمطيه حل الصندرة في حقل اللواجهة. وهكذا يحدث ترتيب محدد للآخرين حول الحزب السامي إلى السلطة السياسية، وينعكس هذا الترتيب في الصور التي ينتجها عنهم. وفي الاتجاه نفسه، يحدث ترتيب محدد للصور التي ينتجها عن الخصم

نفسه. فهذا الخصم يمكن تصويره من زوايا عدة، والزوايا المفضلة هي طبعاً تلك التي تسمح بإنتاج صورة سيئة عنه أو أسوأ صورة عنه. وفي الوصف المركز حل نقطة الضعف الرئيسية لهذا الخصم، في المرحلة الراحة من تاريخه، تبرز بطبيعة الحال صورة، وتبعد أو تتوارى صور أخرى، بحسب معطيات الوقائع وقدرة المخيلة على تحويلها إلى صور قوية ومؤثرة. وهكذا يمكن التركيز، مثلاً، على طوبى البرنامج الذي يطرحه الخصم، أو على التفكك في جسمه أو في قِيادته، أو على تعرضه على الفتنة، أو على تعامله الخياني مع عدو الوطن. فاختيار الصورة الأسوأ، الأشد وقماً في نفوس المتلقين، مسألة مطروحة على الدوام في تعامل الجماعة الإيديولوجية مع خصمها أو مع عدوها. والقيام به يتطلب تقدماً وتأنخيراً، ترفيحاً وتزيلاً، أي ترتيباً وإعادة ترتيب لمجموعة الصور التي تنتجها وتبينها عنه في حقل التصارع معه.

وعندما نتظر قيادة الدولة، في ضوء الإيديولوجية التي يمتدني بها، إلى الآخرين الذين يتحركون مثلها على المسرح العالمي، فإنها بطبيعة الحال لا تراهم في المرتبة نفسها بالنسبة إليها. فقد تراهم من خلال دوائر، على غرار ما فعلت القيادة المصرية في أعقاب ثورة ١٩٥٢، وقد تراهم من خلال عوالم مترتبة، أو من خلال تجمعات قارية، أو من خلال تجمعات سياسي معين. الآخرون بالنسبة إلى أي دولة من دول الجماعة الأوروبية هم، أولاً، شركاؤها في الجماعة. وبعد ذلك، يأتي الباقون، ويتوزعون بحسب روابط كل دولة وتعاملها معهم. فمن الطبيعي، والحالة هذه، أن يكون ترتيب حقل الصور المتكونة عند القيادة الاشتراكية للدولة الفرنسية عن الشركاء الأوروبيين، وبصورة خاصة عن الألمان، مختلفاً عما هو عند القيادة اليمينية، ذات النزعة القومية المحافظة، رغم المصالحة التاريخية بين الدولة الفرنسية والدولة الألمانية بعد الحرب العالمية الثانية. فالألماني بالنسبة

إلى الفرنسي، وفي تحيئة الإيديولوجية، إما شريك قوي في صنع أوروبا الديمقراطية الاجتماعية، وإما منافس خطر يهدد الدور الفرنسي في العالم بالصور والأفول. وهاتان الصورتان ظهرتا بقوة من خلال الاستفتاء الأخير على معاهدة مايسترخت. الاعتبارات الجيو سياسية، معطوفة على الاعتبارات الإيديولوجية، تنتج عند كل قيادة دولة خريطة أو خرائط ملونة للآخرين الذين تتعامل معهم وتعمل صورة كل دولة نازلة في مراتب مختلفة عند مختلف الدول: فهذه صورة إيران، في تحيئة القيادة البعثية في سورية، وفي تحيئات القيادات العربية الخليجية، وفي تحيئات القيادات في الدول الغربية. وهذه صورة اليابان وصورة الصين، في عملة الدول الصناعية في الغرب، وفي تحيئات الدول التي تنبئ إيديولوجية التنمية الاقتصادية. إن حقل الصور التي تتجهها وتبشها كل دولة، في ضوء الإيديولوجية التي تحكمها، عن الدول الأخرى، وعن الدول التي تبشها بنوع خاص، مفتوح لعملية ترتيب وإعادة ترتيب دائمة، مبنية على اعتبار درجات الخطر والفائدة، ودرجات البعد والقرب، ودرجات القوة والضعف، في حقل التصارع معها. والدول، كالأحزاب، لا تتساوى في اتقان ترتيب الصور الإيديولوجية التي تتجهها وتبشها عن الآخرين المتعاملين معها.

٦ - في تغير صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي

ليس من الصعب على المراقب السوسيولوجي أن يلاحظ أن الجماعة الإيديولوجية لا تحتفظ بالصورة نفسها عن أي جماعة تتعامل معها، سلباً أو إيجاباً، من دون أن يطرأ عليها أي تغير. فالواقع تدل على أن التغير يصيب العلاقات بين الجماعات الإيديولوجية، والصور المصاحبة لهذه العلاقات كجزء منها، ويطول المنطقتان الإيديولوجية نفسها. ولكن مراقبة حصول

التغير من الخارج شيء، ومعاناته من الداخل وتعمل نتائجه شيء آخر. ولذلك، إذا جاز للتحليل أن يميل التفسير الذاتي الذي تعطيه الإيديولوجية للتغير الذي يطرا عليها، فإنه لا يجوز له أن يفصل جانب المعاناة، والاضطراب، والقلق، والتصارع، والتأزم، والتمزق، الذي تشتمل عليه عملية تغير صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي.

تتطلب هذه العملية من جهتين: جهة الآخر نفسه، وجهة الجماعة الناعرة إليه. فالآخر يتغير، وتتغير الانطباع التي يتركها لدى الناظرين إليه، والجماعة الإيديولوجية تتغير، وتتغير إدراكها والصور التي تتبناها حولها عن الجماعات حولها. وهذا التغير للزدوج يمكن أن يكون نتيجة للتعامل بين الجماعة والآخر، كما يمكن أن يكون مستقلاً عنه. المقاومة تكشف عند الآخر صفات وحيويات واستعدادات وقدرات ونزعات، قد تختلف عما كانت الجماعة تدركه وتتعرف به وتنتشره من صفاته وحيويته. فالتغير الذي ينتج عنها يظهر على صعيد العناصر الموضوعية لصورة الآخر وعمل صعيد الإدراكات المتغيرة عند الجماعة. ولكن، ليس التعامل المباشر شرطاً ضرورياً لحصول تغير في صورة الآخر عند الجماعة الإيديولوجية. فقد يتغير الآخر لسبب لا علاقة له بتعامله مع الجماعة الإيديولوجية وينتج عن هذا التغير تدرج في صورته عندها. وقد تتغير الجماعة نفسها لسبب لا علاقة له بتعاملها مع الآخر، فينتج عن هذا التغير تغير في إدراكها وتصورها له.

وانطلاقاً من هذا المعطى، يمكن البحث عن أسباب تغير صورة الآخر الإيديولوجية في تاريخ الآخر، أو في تاريخ الجماعة الإيديولوجية، منفصلين أو ملتصقين في شكل من أشكال التفاعل الاجتماعي. والموضوع الأول لهذا البحث إنما هو الأسباب أو العوامل التي أدت إلى تكوين صورة الآخر. فالتغير في الأسباب أو العوامل يؤدي إلى تغير في النتائج. ولكن،

قد تطرأ أسباب أو عوامل لم تكن حاضرة عندما لجأت الجماعة الإيديولوجية إلى تكوين صورة معينة عن الآخر. ففي هذه الحالة، تتغير صورة الآخر بفعل هذه الأسباب أو العوامل، من خلال تأثيرها في الأسباب أو العوامل التي كانت وراء تكوينها.

لنأخذ، مثلاً، عاملاً نفسياً إيديولوجياً، وليكن عقدة تفوق عند جماعة إيديولوجية معينة بالنسبة إلى جماعة جارة، ضعيفة، ومعتبرة حقيرة. عقدة التفوق هذه تحمل الجماعة على رسم صورة عن جاراتها، العدو الضعيف، يظهر فيها في غاية البشاعة والذلة، متخلفاً، مسكيناً، عاجزاً، بعيداً عن الحضارة الراقية، متقوقماً، مشرئماً، لا يصلح لشيء سوى الأعمال المهنه البسيطة. أما النتائج التي تترتب عن هذه العقدة، فأقلها الاحتقار وتبرير السيطرة والفهر، وأعلاها الرغبة في محوه من الوجود. ولكن ما الذي يضمن أن تبقى هذه العقدة ونتائجها من دون تغيير؟ وهل من المحتم أن يبقى المستضعف ضعيفاً ومقهوراً ومسحوقاً؟ إن ردة الفعل عند الآخر الإيديولوجي المحتر على تحير الجماعة التي تحتره بدافع عقدة التفوق التي عندها تبدأ سكوتاً، وتحمللاً، وصبراً عنيداً. ويمكن أن تستمر هكذا مدة طويلة. ولكنها، في اللحظة التي تتحل فيها من موقف التحمل الصامت إلى موقف المقاومة، تبدأ عملية تغيير مزدوج. إذ تظهر القوة النفسية عند المستضعف في وجه قوة المتفوق المتجبر، وتبدأ عقدة التفوق عند هذا الأخير بالاهتزاز. ومن أجل تقوية الواقع، تنسج صورة المقاومة بشئ الأساليب الممكنة. ولكن استمرار المقاومة مع تصعيد أفعالها، يتيح الفرصة لتغيير طاقات العدو المستضعف، ويصب عقدة التفوق عند العدو المتجبر، لا محالة، في الصميم. فتبدأ عند ذلك المراجعة والشكوك، وتأخذ صورة الجار المحتر بالتغير. . .

لكل تغير في صورة الآخر على المستوى الإيديولوجي أسبابه الخاصة،

من داخل العلاقات الإيديولوجية أو من خروجها. فلا قوانين لتغير صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي سوى القوانين العامة لتغير الإيديولوجية، إذا وجدت. ويدل لنا أنه من الممكن إصلافة فكرة إلى هذه الأطروحة العامة، مفادها أن تغير صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي لا يتبع اتجاهات واحداً معيناً. فلا يمكن القول، مثلاً، بأنه انتقال من صورة العدو إلى صورة الصديق، أو بأنه انتقال من صورة مبهمة مشوشة إلى صورة واضحة متمسكة. هذان الانتقالان يقعان في حالات معينة، ولا يقعان في حالات أخرى. وعلاقتها يمكن أيضاً. في التعامل الإيديولوجي بين الجماعات التاريخية، قد يتحول الحليف إلى عايد، أو إلى منافس، فخصم. والعكس صحيح أيضاً. وقد يتحول القريب إلى بعيد، والبعيد إلى قريب. وينعكس ذلك، بطبيعة الحال، على اتجاه المييلة نحو التجميل أو نحو التشويه. غير أن إمكانات هذا التحول ليست مفتوحة بكيفية مطلقة. إنها تصطدم بحدود، ينبغي للتحليل أن يكشف عنها.

هذه الحدود هي الحدود التي تفرضها مبادئ الإيديولوجية وتوجهاتها الأساسية. إن صورة البورجوازية الرأسمالية في الإيديولوجية الشيوعية الماركسية لا تستطيع، مهما تغيرت، أن تصبح صورة تمجد مقبول للمجتمع، إلا ضد الإقطاعية، والرجعية، لأن الإيديولوجية الشيوعية الماركسية، مع إدراكها لمعظمة الثورة التي قامت بها البورجوازية الرأسمالية في التاريخ العام للبشرية، تضع في الأساس تناقضاً قاطعاً بين الطبقة البورجوازية الرأسمالية وبين الطبقة العاملة البروليتارية. فكل إعادة نظر في هذا التناقض تعني إعادة نظر في منطلقات الإيديولوجية الشيوعية الماركسية نفسها. وصورة الفاسطيني في الإيديولوجية الصهيونية لا تستطيع أن تصبح صورة شريك مقبول، إلا إذا تغير شيء ما في منطلقات الإيديولوجية الصهيونية نفسها. وما يحدث في إفريقيا الجنوبية من تغير لصورة الجماعة

الموداء عند الجماعة البيضاء يكشف لنا كم هو حدير على الإيديولوجية أن ترى نفسها مضطرة إلى قبول صورة للآخر تهددها بالزعزعة، إن لم يكن بالانهيار.

وثمة جانب آخر من محدودية تغير صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي ينبغي للتحليل أن يكشفه، وهو المتعلق بسرعة التغير. وفي النظر إلى هذا الجانب، يبدو لنا أنه ينبغي تجنب وجهتي نظر متعاكستين. الوجهة الأولى تميل إلى تشبيه سرعة تغير صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي بسرعة تغير صورة الآخر في التعامل الديني، والوجهة الثانية تميل إلى تشبيهها بسرعة تغير الصور الإعلامية. إن تغير صورة الآخر في التعامل الديني شديد البطء إجمالاً، سواء كان التعامل ضمن مجتمع واحد أو ضمن بيئة حضارية واسعة تضم مجتمعات متباينة، أو بين حضارات مختلفة. لقد انتقلت صورة الإسلام في إطار المسيحية الغربية عبر أطوار عدة، تطلبت قروناً وانقلابات تاريخية ضخمة^(١)، وهي اليوم

(١) حول تطور صورة الإسلام في البيئة المسيحية الغربية، من الفتح العربي الإسلامي للأندلس حتى ألمانا، راجع الدراسات الشاملة الآتية:

- Daniel (N): *Islam and the West, the making of an image*, Edinburgh University Press, 1960.

- Southern (R.W.): *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

- Moubarac (Y): *La pensée Chrétienne et l'Islam*,

a) *Des Origines à la prise de Constantinople*,

Thèse, de 3ème cycle, Paris, Sorbonne 1969.

b) *Dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Beyrouth. Publications de l'Université Libanaise, 1977.

خاصة لعملية إعادة رسم جذية. وتغيرت صور الطوائف الدينية عن بعضها بعضاً، في المشرق العربي، بمقدار قليل، رغم القرون العديدة التي مرت على تغيّشها. وبالقياص على هذا الواقع التاريخي، نرى في التعامل الإيديولوجي شياً واختلافاً، إذ يمكننا أن نميز بين تغيّر بطيء، على مستوى الصور العميقة، الراسخة في نفسية الجماعة الإيديولوجية، وبين تغيّر سريع، على مستوى الصور السطحية، الظرفية. فالخصوصية التي تطبع تغيّر صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي تكمن في الجمع بين هذين التوحيين من التغير، اللذين يتأثران كثيراً بالوسائل المتاحة للتعريف على الآخر والتصرف به صورته.

ومن أجل فهم دقيق لعملية تغيّر صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي، وإلى حد ما أيضاً في التعامل الديني، ينبغي الانتباه إلى الفرق بين دور المخيلة المنتجة لصورة الآخر، وبين دور التخيل الجماعي الذي تحمله الجماعة الإيديولوجية، أو الجماعة الدينية، كتراث من صور ومشاهد محفوظة بصورة حية وفاعلة في ردودها تجاه الآخر. هذا التخيل الجماعي، الذي تتغلل بواسطته صور الآخر من جيل إلى جيل، يقاوم التغير إجمالاً. وعندما يتغير، فهو يتغير بما يتراكم فيه من طبقات صور لا تلقي ما قبلها، ويبدو كأنه أقوى من مخيلات الأفراد ونواياهم الخاصة لو كان هو الذي يوجه هذه المخيلات والنوايا الخاصة ويصطفي من إنتاجها ما يتلاءم مع الاتجاه التاريخي العام للجماعة. وفي الواقع، هناك جدلية مفتوحة بين نشاط المخيلة وبين تأثير التخيل الجماعي في عملية تغيّر صورة الآخر لدى الجماعة الإيديولوجية أو الجماعة الدينية. غير أن هذه الجدلية

- Rodinson (M.): *La fascination de l'Islam*, Paris, éd. Maspéro, 1980. =

- Sénac (Ph.): *l'Image de l'Autre, histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, éd. Flammarion, 1983.

تجمل المصلحة المتخول الجماهي عندما تكون المرحلة مرحلة استقرار وتقليد، وتفتح على أكثر من ميل واحد، عندما تكون المرحلة مرحلة أزمة وصراع وتحول عميق، بحسب عفن تاريخ الجماعة وقوة ذاكرتها وغناها، وحيوية تخيلتها وخصوبتها، وضغط الآخر عليها.

إن عصرنا يتيح للجماعة الإيديولوجية كثيراً من وسائل الاطلاع والاحتكاك المباشر وغير المباشر، مع الآخرين الذين تتعامل معهم. وهذا يسقط من حجج سوء معرفة الآخر في التعامل الإيديولوجي حجة قلة المعلومات، التي كانت صحيحة إلى حد ما في الماضي. فالمسألة اليوم متعلقة بإرادة المعرفة للآخر أكثر مما هي متعلقة بتوافر المعلومات عنه، وإرادة تغيير الصورة المكونة عنه أكثر مما هي بتغيير يحدث بتراكم المصادفات. الجماعة الإيديولوجية تصنع صورة الآخر، عن طريق قلدتها ومؤسساتها، وتختار عناصرها وتلوناتها وإيماءاتها من مجموعة هائلة من المعلومات الممكنة أو المتاحة. فالتغير الذي يعلنه المحلل من الخارج نتيجة أسباب ومصادفات، تعينه الجماعة الإيديولوجية تغييراً هادفاً. ولما كان واقع التعامل الإيديولوجي لا يزال محكوماً إلى حد كبير بمنطق التغالب، فقد بات من الطبيعي أن يطفى على عملية تغيير صورة الآخر الطابع السلمي. الجماعة الإيديولوجية ترغب في تغيير صورة الآخر عندها، وتغيرها، أو لا ترغب وترفض أن تغيرها، بحسب ما يناسب موقفها السلمي منه. إذ إن الآخر ملوك عندها، بوعي أو بلا وعي، كمصدر خطر عليها، كمصدر حلوان، قائم أو محتمل. وآلية التحرك في مجابهته هي آلية دفاعية عنيفة، أو دفاعية وهجومية. وفي الحالتين، يشتمل التحرك على آلية احتواء من الآخر، وآلية استقواء بآخر. فالصورة المطلوبة، في هذه الأوضاع، هي الصورة التي تنفع في تبرير سياسة الاحتواء من الآخر، والاستقواء ضده بأعدائه، والسيطرة عليه، إذا أسكن الأمر، بأي شكل من الأشكال. فإذا

كانت هذه الصورة موجودة، فلا داعي لتغييرها. وإذا كان الوجود منها غير كاف، فلا تأجيل لعملية إكمالها أو إنتاج صورة أخرى، أفضل منها. وهكذا تستمر صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي السائد في عصرنا أداة من أدوات لإدامة السيطرة، أو نتيجة من نتائجها، أو نتاجاً من انتمتها.

٧ - صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية:

أشرنا في ثلث الفقرات السابقة إلى بعض الأمثلة لكي نجعل تحليلنا النظري لصورة الآخر في التعامل الإيديولوجي قريئاً من الواقع المحسوس. ونود الآن تجاوز الإشارة إلى تحليل موسع لحالة مميزة من الحالات التي أتينا على ذكرها، وهي صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية. فهذه الحالة مميزة فعلاً، لأنها نتيج لنا بما تتسم به من كثافة وتركيز وانعكاسات نظرية وعملية، أن ندرك منطق تعامل الإيديولوجية مع الآخر بأقصى حيويته دولماً توغل في الحفر والتفسير. إن صورة إسرائيل في خيلة الشعب الفلسطيني لا تعرف نظيراً لها في خيلة أي شعب من الشعوب المعاصرة. فهي لا تفارق هذه اللحظة واحدة، وهي تصارع فيها صورة الشعب الفلسطيني نفسها. إذ ليست صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية صورة آخر يتصف بأنه عدو قريب وقوي، بل هي أكثر من ذلك. إنها صورة آخر يحتل البيت ويغني هوية ساكنيه ولحي حتى لهم فيه، ويولد في الوقت عينه الجيران جميعاً. فلا عجب إذن أن تكون قائمة تحليلها لبحثنا في أعلى الدرجات.

تظهر صورة إسرائيل في تعبيرات الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية بألف شكل وشكل. ولكن الشكل الأكثر كثافة ودلالة بين هذه الأشكال، والأقرب إلى أن يكون الشكل المرجعي لها، في نلتقي ومنه نطلق، هو ذلك الذي تضمنته الميثاق الوطني الفلسطيني لعام ١٩٦٨. ولذلك يحسن

بنا أن نركز انتباهنا على نص هذا الميثاق، فنحلل صورة إسرائيل في مواده، وننتقل منه إلى ما قبله وإلى ما بعده حتى نضع الصورة في سياق الحركة التاريخية التي ولدتها. صحيح أن الظروف التي حددت اتجاه الميثاق الوطني الفلسطيني قد تغيرت تغيراً شاملاً وعميقاً. ولكن هذا الميثاق جزء لا يتجزأ من الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية ومفاعيله في التخيل الشعبي الفلسطيني بألفية لعشرات السنين، ومن خلال ما يطرأ من تغيرات في الظروف وفي الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية نفسها. فما هي الصورة التي يرسمها عن إسرائيل؟ وما هي انعكاسات هذه الصورة على صورة الشعب الفلسطيني نفسه؟

صورة إسرائيل في الميثاق الوطني الفلسطيني تقع في حقل يضم أربع صور هي الصهيونية والإمبريالية واليهودية وإسرائيل. فهي منظومة علاقات هذا الحقل، تحيل صورة إسرائيل إلى الصهيونية، وهذه تحيل إلى الإمبريالية، وتتميز اليهودية كدين، فتظهر كأنها لا علاقة مباشرة بينها وبين الصهيونية وإسرائيل. فلننظر في تفاصيل هذا الحقل كما يمجدها نص الميثاق نفسه.

«إن إسرائيل هي أداة الحركة الصهيونية، وقاعدة بشرية جغرافية للإمبريالية العالمية، ونقطة ارتكاز ووثوب لها في قلب الوطن العربي لضرب أماني الأمة العربية في التحرر والوحدة والتقدم». بهذه الكلمات، المختارة بعناية، تتحدد صورة إسرائيل بالنسبة إلى الحركة الوطنية الفلسطينية، ويفتح عالم من الدلالات والإيحاءات، التي تقضي إلى وجهة معينة للاستنتاج العملي. فما معنى تعريف إسرائيل بأنها أداة الحركة الصهيونية؟ معناه أن كونها أداة يتقدم على كونها أي شيء آخر، وأن حقيقتها الحقيقية ليست في ذاتها بل في الطرف الذي يستخدمها كأداة لتحقيق أهدافه وغاياته. طبعاً، لا شيء يمنع من التفكير في بنية إسرائيل، أي في بنية

للمجتمع الإسرائيلي من جميع الوجهات الموضوعية، ولا سيما من الوجهتين الإثنية والإقتصادية. ولكن، إذا وقع ذلك، فإنه لا يكون مقصوداً إلا لتبيين كيفية إنشاء إسرائيل كدولة. بعبارة أخرى، الوظيفة التي تقوم بها إسرائيل هي أساس وجودها، وهذه الوظيفة ليست وليدة تطور طبيعي وتاريخي لمجتمع مقبول بدون نزاع حول حقه في الوجود، بل هي وليدة حركة تستخدم إسرائيل وتحدد لها سياستها العامة، داخلياً وخارجياً. وهكذا نرى الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية أن صفات إسرائيل تكسب قيمتها أولاً، من كونها أداة في خدمة الحركة الصهيونية، وثانياً، من كونها وقاعدة بشرية جغرافية للإمبريالية العالمية. وصورة القاعدة في هذا السياق لا تخرج عن معنى الأداة، ولكنها تحدد جوانب معينة للأداة، وتحيل إلى القوة التي تستعملها. وقد حرص الميثاق الوطني الفلسطيني على وضع صورة القاعدة بعد صورة الأداة لوصف إسرائيل، لأنه يدرك أن الحركة الصهيونية هي الوسيط بين الإمبريالية وإسرائيل. ودور الوسيط هنا يتجاوز مجرد العمل على تبادل الخدمات والمنافع بين الإمبريالية وإسرائيل، لأنه هو الذي يخلق ويضبط ويوجه نحو إقامة روابط متينة بين الإمبريالية وإسرائيل. وعلى هذا الأساس، تتحدد سمات صورة إسرائيل انطلاقاً من صورة الصهيونية، ومن صورة الإمبريالية. فكيف تظهر هاتان الصورتان في نص الميثاق الوطني الفلسطيني؟

يحرص الميثاق الوطني الفلسطيني على التمييز بين اليهودية والصهيونية. فاليهودية دين، والصهيونية حركة سياسية. «إن اليهودية بوصفها ديناً سهوياً ليست قومية ذات وجود مستقل، وكذلك فإن اليهود ليسوا شعباً واحداً له شخصيته المستقلة، وإنما هم مواطنون في الدول التي يتبعون إليها». هذا التفریق بين الدين والقومية، المستبعد لنفي كون اليهود شعباً واحداً له شخصية مستقلة، يتفق مع الاتجاه العام للتاريخ الحديث

والمعاصر. ولكنه لا يكشف عن طبيعة العلاقات بين اليهودية والصهيونية. هل اليهودية تقتضي العمل السياسي باسمها؟ وأي عمل؟ وما هي قيمة التفسير الصهيوني لليهودية؟ أسئلة يتركها الميثاق الوطني الفلسطيني للباحثين والمفكرين. إذ إن الأهم له هو وصف الحركة الصهيونية بما هي في واقع العمل، وليس بما هي بحسب تأويلها لليهودية. إن صورة الصهيونية في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية هي، إذن، خبر صورتها في الإيديولوجية الصهيونية. ما تكشفه الإيديولوجية الصهيونية عن صورتها لليهود وللأعبرانية، غير ما تكشفه الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية من تلك الصورة، للفلسطينيين ولسائر شعوب العالم. فالحركة الصهيونية، في إدراك الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية، حركة سياسية لها صورة متجسدة في أفعالها وهذه الأفعال أصابت الشعب الفلسطيني في صميم وجوده. لها هي السمات البارزة لصورة الصهيونية من خلال أفعالها كما يعانيها الشعب الفلسطيني؟

جواباً عن هذا السؤال، يعطي الميثاق الوطني الفلسطيني مجموعة عناصر تشكل لوحة أقل ما يقال فيها إنها لا تلقى استحساناً في الفكر السياسي التقدمي والديمقراطي. فالحركة الصهيونية وحركة عنصرية تعصبية في تكوينها، صنوانية توسعية استيطانية في أهدافها، وفاشية نازية في وسائلها. في المرتبة الأولى، سمات التكوين، وفي المرتبة الثانية، سمات الأهداف وفي المرتبة الثالثة، سمات الوسائل. إنها إذن لوحة شاملة بالنسبة إلى الصهيونية كحركة سياسية. إذ لا بد لكل حركة سياسية من روابط معينة للجماعة التي توظفها، ومن أهداف ووسائل مختارة يتحدد بها التزامها العملي. وأول ما تراء الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية في الصهيونية هو عنصريتها.

وبالطبع ليس المقصود فقط إثبات واقع في الحركة الصهيونية، بل

المقصود في الدرجة الأولى فضح ما تخفيه الصهيونية عن الآخرين، وتليب العالم المتأخر، للعنصرية ضد الصهيونية. وفي الواقع توصلت منظمة التحرير الفلسطينية، في أواسط السبعينات، إلى انتزاع قرار من الجمعية العامة للأمم المتحدة يعلن أن الصهيونية شكل من أشكال العنصرية، ثم عللت الأمم المتحدة عن هذا القرار بعد حرب الخليج. ومن جهة التكوين، كل عنصرية تعصبية بطبيعتها. فوصف الصهيونية بالعنصرية، بعد وصفها بالعنصرية، لا يضيف عنصراً جديداً. ولكن وقع صفة التعصب في النفوس شديداً، فوجدت الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية أنه من المصلحة عدم تركها متضمنة في معنى العنصرية.

أما صفات الصهيونية من حيث أهدافها، فإن الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية تذكرها كجوانب لصفة جامعة واحدة، هي صفة الاحتلال. فالاحتلال الصهيوني لفلسطين عمل عدواني في الأساس، لأن فلسطين لم تكن قبل قيام إسرائيل أرضاً بلا شعب، وهو عمل توسعي، لأنه مبني على مبدأ حماية المكاسب بمزيد من الغزو. وهو عمل استيطاني، لأنه يهدف إلى زرع المستوطنات اليهودية في المناطق الواقعة تحت قبضته العسكرية. هكذا تصرفت الحركة الصهيونية في فلسطين حتى قبل إسرائيل. وهكذا تصرفت إسرائيل منذ قيامها، وخاصة في عام ١٩٦٧. فالميثاق الوطني الفلسطيني لا يفعل شيئاً أكثر من اختصار السياسة العملية الصهيونية والإسرائيلية في صورة مكثفة تعبّر عن معاناة الشعب الفلسطيني من تلك السياسة. ومن أجل إعطاء صورة الصهيونية أقصى ما يمكن من البشاعة بالنسبة إلى العالمين، الغربي الديمقراطي والشرقي الاشتراكي، يلهم الميثاق الوطني الفلسطيني إلى وصف وسائل الصهيونية بأنها فاشية ونازية، علماً بأن الوسائل المقصودة هي وسائل الاحتلال، لا وسائل الحياة السياسية داخل المجتمع الإسرائيلي. فالجمع بين الفاشية والنازية في صورة واحدة يضعف

شعور النفور والاشمئزاز من الجحاعة المصورة، إذ يذكر العالم بنافس قريب بات الجميع متفقين على إذاثته . وفي اختصار يمكن القول إن الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية عام ١٩٦٨ لم تكن على استعداد لرؤية شيء من إسرائيل والصهيونية سوى الوجه الذي أكدته حرب ١٩٦٧ ببلاغة منقطعة النظر.

إذن العالم التي تبرزها الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية في صورة إسرائيل كصنيعة وأداة للصهيونية هي العنصرية التفضيلية، والاحتلال العدواني التوسعي والاستيطاني والعنف النازي والفاشي، أما العالم التي تضيفها إلى للعالم السابقة، كنتيجة للارتباط العضوي بين الصهيونية والأمبريالية، فإنها تختصر في صفة واحدة، وهي المبدء لجميع حركات التحرر والتقدم في العالم هذه الصفة ليست صفة نفسية فقط، وليست صفة دافعة إلى الانكفاء السلبي، بل هي صفة معجسة في سلوك هجومي، تدميري، شامل، يهدف إلى إيقاد جميع الشعوب الضعيفة في وضع التخلف والتبعية . ولذلك، ليس من المستغرب أن تكتمل معالم صورة إسرائيل كقاعدة للامبريالية العالمية بكونها «مصدراً دائماً لتهديد السلام في الشرق الأوسط والعالم أجمع» .

يمكن أن يسلم مراقب خالجي بصحة ما يقوله المثاق الوطني الفلسطيني عن عنصرية إسرائيل واحتلالها وعنفها، مع أخذ ورد في بعض النقاط، ومع إضافة جوانب لا يحتفلها المثاق وتحرص إسرائيل على التشديد عليها، مثل الديمقراطية والتعددية في حياتها السياسية الداخلية . ولكن المسألة بالسبب إلى الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية لا تقف عند حدود الصحة أو عدم الصحة لما تقوله عن إسرائيل، بل تتعداها إلى وجود أو عدم وجود إسرائيل بالصورة التي لها في غيلة الشعب الفلسطيني وفي معاناته المساوية اليومية . إن إسرائيل آخر من نوع فريد، أو نادر الوجود

في التاريخ . إنها الآخر الجماعي الذي يحتل بلاد النحن، زاعماً أن له حقاً فيها، وعاملاً على تدمير مقومات النحن، بالتشريد والتضييق والمصادرة والهدم والإرهاب والطرود والإذلال وما أشبه . ولذلك ليست صورته مطروحة من باب الوصف الخارجي للمحايد، بل من باب الكشف والفضح والرفض والدعوة إلى التغيير الكامل . ومن هنا، فإنه لا يمكن فهم صورة إسرائيل في الميثاق الوطني الفلسطيني من دون فهم انعكاساتها المباشرة على صورة الشعب الفلسطيني في الميثاق نفسه . إذا كانت صورة الآخر تعني نخباً لصورة النحن، فمن الطبيعي أن تشكل صورة النحن في اتجاه نخب الآخر . النفي في التعامل بين الإيديولوجيات يستدعي النفي المضاد . وهذا بالضبط ما نجده في الميثاق الوطني الفلسطيني .

كان الميثاق القومي الفلسطيني لعام ١٩٦٤ قد صاغ المبادئ الكبرى للإيديولوجية الوطنية الفلسطينية بمد نكبة ١٩٤٨ . وجاء الميثاق الوطني الفلسطيني لعام ١٩٦٨ أشد تركيزاً على الشخصية الفلسطينية وتطلعها إلى الإستقلال . وهكذا لم تعد فلسطين وطناً عربياً، من دون تخصيص، بل أصبحت وطناً للشعب العربي الفلسطيني . وفلسطين هذه هي فلسطين بحدودها القائمة في عهد الإنتداب البريطاني . إنها، في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية عام ١٩٦٨، وحدة إقليمية لا تتجزأ، وصاحب الحق الكامل فيها هو الشعب العربي الفلسطيني . وبناء عليه، يرفض الميثاق الوطني الفلسطيني تصريح بلقور وقرار تقسيم فلسطين ويعلم ضرورة القضاء على الوجود الصهيوني، والوجود الامبريالي في فلسطين، مشدداً على التمييز بين اليهودي والصهيوني، وعلى عدم وجود أي تمييز عنصري وأي نزعة تمصية في تكوين الشعب العربي الفلسطيني، ومركزاً على الأطروحة القائلة بأنه، لما كان الاحتلال الصهيوني لفلسطين قائماً بالقوة المسلحة، فإن تحريرها وإعادتها إلى شعبها لا يتأتى إلا بالكفاح المسلح .

وهكذا يؤسس الميثاق الوطني الفلسطيني صورة مناقضة على طول الخط لصورة إسرائيل كدولة احتلال عنصري عنيف، وطرح منظمة التحرير الفلسطينية أداة لتحرير الوطن الفلسطيني بكامله، بالمقاومة والثورة والكفاح المسلح. الآخر الإسرائيلي يسعى إلى التوسع وإلى مزيد من القوة بحجة الدفاع عن نفسه. ولكنه بالفعل نفسه، يؤجج مشاعر الحقد والعداء ضده، ويلهب الشعور بالمهوية الفلسطينية وبالاتجاه الفلسطيني، ويدفع الشخصية الفلسطينية إلى مزيد من التماسك والتبلور.

وفي الواقع، تشكل صورة إسرائيل في الميثاق الوطني الفلسطيني عام ١٩٦٨، تطوراً لما جاء في ميثاق ١٩٦٤، تحت تأثير حرب حزيران ١٩٦٧ والتغيرات التي نتجت عنها في الساحتين العربية والفلسطينية. فقبل حرب حزيران، كانت الفلوجة الفلسطينية بزعامة الشقيري شديدة التضييق باعتبارات الدول العربية المحافظة ومنعق لتحرير فلسطين بواسطة الجيوش العربية النظامية، ولا سيما جيوش الدول العربية العاملة تحت لواء القومية العربية السياسية. وبعد حرب حزيران، حرب الهزيمة الكارثية، تغير المشهد تغيراً كاملاً، وبدأ واضحاً أن مهمة الجيوش العربية لن تكون في المستقبل، إذا استطاعت هذه الجيوش إعادة بناء قوتها، أكثر من إزالة الاحتلال الإسرائيلي عن بلدانها، كما بدأ واضحاً مدى ارتباط إسرائيل الوثيق بالقوى الإستعمارية ومخططاتها المعادية للقومية العربية السياسية. فانتقلت القوى الفلسطينية التحريرية للرد على تحديات الوضع الجديد، مؤكدة مسؤولية الفلسطينيين أنفسهم في التصدي لإسرائيل الساعية إلى طمس كياناتهم ونفي حقوقهم السياسية. إن التغير الذي طرأ على ساحة القوى والقيادات الفلسطينية بعد حرب ١٩٦٧، بظهور حركة فتح التي كانت قد انطلقت عام ١٩٦٥ وحركات عائلية يسارية منشقة من حركة القوميين العرب، انعكس على صعيد نوعية إدراك الإيديولوجية الوطنية

الفلسطينية للهوية الفلسطينية وإسرائيل وكيفية المواجهة بينهما. فجماعت صورة إسرائيل في الميثاق الوطني الفلسطيني أشد وضوحاً وبطورة عما كانت عليه في الميثاق القومي الفلسطيني، وأصدق تعبيراً عن عمق النزعات الثورية في صفوف الشعب الفلسطيني. وهكذا أعيد بناء هذه الصورة على نحو أدق وأوسع، فظهرت فيها عناصر لم تكن بارزة من قبل، مثل الارتباط العضوي بالامبريالية العالمية، والإستيغانية والنازية، والتصني السافر لأماشي الشعوب العربية في التحرر والتقدم والتوحد، وظهر الكفاح المسلح والعمل الفدائي في المقابل، وسيلة أساسية لتجديد حرب التحرير الشعبية الفلسطينية.

ولا يخفى ما رمى إليه المجلس الوطني الفلسطيني بإعادة بناء صورة إسرائيل على النحو الذي رأينا. فهذه الصورة هي بالضغط ما تعلمه إسرائيل عندما تتحدث عن نفسها أو ما تزيفه حتى تبعد عن نفسها وسياساتها أوصاف البشاعة والقيح. وبهذا المعنى، نكون وظيفتها الأولى إعطاء وصف صحيح، أو بالأحرى الوصف الصحيح، عن نشوء إسرائيل وسياساتها الفعلية، لكي يعرف العالم مدى الظلم الذي أصاب الشعب الفلسطيني ويحدد من هو الضحية في ما يسمى الصراع العربي الإسرائيلي. ولما كانت المعرفة، في الإيديولوجية، مقصورة ومستخلصة لأغراض الكفاح الذي تخوضه جماعة الإيديولوجية، فقد كان من المنطقي أن تشكل الوظيفة الأولى لصورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية عام ١٩٦٨ نوعاً من مدخل إلى الوظائف النسبية والسياسية التي تميز على تلك الصورة أن تؤديها. فعمل الساحة الفلسطينية، لعبت صورة إسرائيل كما حددها الميثاق الوطني الفلسطيني دور تحديد العدو الرئيسي لجميع فصائل المقاومة الفلسطينية، وبالتالي لعبت دور ضابط وجامع لهذه الفصائل في إطار منظمة التحرير الفلسطينية. وفضلاً عن ذلك، لعبت دور تفعيل

وتبرير لعملية التفتة الجاهلية التي كان الكفاح الفلسطيني يحتاج إليها للانتقال إلى حرب التحرير الشعبية. وعلى الساحة العربية، أعطت منظمة التحرير الفلسطينية مستنداً متيناً للمطالبة بالدعم وبحرية التحرك وبالتصديق مع القوى المؤيدة للقضية الفلسطينية. وعلى الساحة الدولية، حدثت من هو الشعب الضحية، ومن هو الجلاذ، ومن هم أنصار الحق والسلم، وما هو واجب المجتمع الدولي تجاه الفلسطينيين. لقد استغلت إسرائيل إلى أبعد الحدود شعور بعض الدول الأوروبية بالذنب تجاه اليهود كضحية للحركة اللاسامية. فكان على صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية أن تقف في وجه هذا الاستغلال، وأن تلفت أنظار العالم الأوروبي وغير الأوروبي إلى أن الضحية، حقاً أو زعماً، قد انقلبت جلاذاً يطبق وسائل جلاذه بشكل متقن ومضاعف، على شعب لم يمارس عليه أي نوع من الفهر أو الاضطهاد، كما كان عليها بالتالي أن تحرك شملة الشعوب وضحاياها في اتجاه إدانة الصهيونية ونصرة القضية الفلسطينية وتقديم الدعم المادي والمعنوي لمنظمة التحرير الفلسطينية.

من الوجهة التاريخية، لم يكن ما عبر عنه الميثاق الوطني الفلسطيني سوى تكثيف واستيعاب لمجموعة الصور التي تراكمت في التخيل الفلسطيني عن الحركة الصهيونية وإسرائيل على امتداد نصف قرن وأكثر. قبل عام ١٩٤٨، كانت الجيوش الوطنية الفلسطينية منصبة على المطالبة بالإستقلال وعلى رفض تصريح بلفور ومقاومة سياسة الانتداب البريطاني الرامية إلى قهر الشعب الفلسطيني وإيجاد الشروط الموضوعية الكافية لنشوء وطن قومي يهودي في فلسطين^(١). وبعد عام ١٩٤٨، اتجهت تلك الجيوش

(١) يجد القارئ عرضاً تاريخياً شاملاً للنضال الوطني الفلسطيني حتى ١٩٤٨، مع مجموعة كبيرة من الوثائق الخاصة، في كتاب بيان نوبيس الحوت: القيادات =

إلى إيجاد صيغة جديدة للنضال ضد الاحتلال الإسرائيلي، في إطار التيار القومي العربي المتصاعد، وفي مواكبة التحولات التي كانت تجري على صعيد النظام الدولي المتقلب حول الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي. ولم تلب حرب حزيران ١٩٦٧ بالنتيجة التي توقعها الإسرائيليون حل للفور. فالإيديولوجية القومية العربية، سواء في صيغتها الجبئية أم في صيغتها الناصرية، كالأيديولوجية الوطنية الفلسطينية، لم تكن على استعداد لتوظيف المخيلة القومية والوطنية في عملية تعديل لصورة إسرائيل وقبول الأمر الواقع الذي فرضته. فقد تطلب تغيير هذا الاستعداد حروباً عدة، على الساحة الأردنية وعلى الجبهتين المصرية - الإسرائيلية والسورية - الإسرائيلية وعلى الساحة اللبنانية، أدت إلى إخراج مصر من ساحة الصراع، وإلى تعظيم الآلة العسكرية لمنظمة التحرير الفلسطينية، وإلى تغيير استراتيجية الكفاح الفلسطيني من أجل التحرر من نير الاحتلال. وكانت النتيجة «إعلان الاستقلال» لعام ١٩٨٨. فكيف أصبحت صورة إسرائيل في هذا الإعلان؟

إن الفرق الأساسي بين نص «الميثاق الوطني الفلسطيني» وبين نص «إعلان الاستقلال»، بالنسبة إلى موضوع بحثنا، يكمن في الموقف من قرار تقسيم فلسطين الذي اتخذته منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٤٧ لحل القضية الفلسطينية. فالإعلان يقبل ما كان الميثاق يعلن بطلانه، أي قرار التقسيم وقيام إسرائيل على أساسه. وهذا القبول، تنجز صورة للشهد كلياً، صورة إسرائيل وصورة الشعب الفلسطيني أيضاً. يقول الإعلان: «ومع الظلم التاريخي الذي لحق بالشعب العربي الفلسطيني بتشريده، وبعمرانه من

= وثائق سياسية في فلسطين ١٩١٧ - ١٩٤٨، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨١.

حق تقرير المصير، إثر قرار الجمعية العامة رقم ١٨١ عام ١٩٤٧، الذي قسم فلسطين إلى دولتين: عربية ويهودية، فإن هذا القرار ما زال يواظب شروطاً للشرعية الدولية تضمن حق الشعب العربي الفلسطيني في السيادة والاستقلال الوطني^(١). وانطلاقاً من هنا، تتغير معطيات كثيرة في صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية، بصورة ضمنية أو صريحة. فبعد أن كان التركيز في الخطاب، على أن إسرائيل أداة الحركة الصهيونية وقاعدة للامبريالية وقائمة على الاختصاب والاحتلال والعنصرية، أصبح التركيز في الإعلان، على أن إسرائيل دولة، لها أسس في الشرعية الدولية، ولكنها دولة عتلة للأراضي الفلسطينية، أي واقعاً الضفة الغربية وقطاع غزة. المشكلة المركزية إذن، في الإعلان، هي مشكلة الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية التي اعترفت الشرعية الدولية بحق الشعب العربي الفلسطيني في السيادة والاستقلال عليها، وليست مشكلة قيام إسرائيل على جزء من فلسطين التاريخية. ولكن في وصف الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية، تحتفظ الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية بعد الإعلان، بالعناصر نفسها تقريباً التي كانت تذكرها قبل الإعلان. ففي البيان السياسي الذي أصدره المجلس الوطني الفلسطيني بعد اتخاذ قرار إعلان قيام دولة فلسطين، نقراً مثلاً أنه «من خلال جرائم الاحتلال وممارسته الوحشية اللاإنسانية، سقطت أكنوزة المدهاية الصهيونية من ديمقراطية الكيان الصهيوني التي خدعت الرأي العام الدولي طيلة أربعين عاماً» وظهرت إسرائيل على حقيقتها، دولة فاشية عنصرية استيطانية، تقوم على

(١) إعلان استقلال دولة فلسطين، الذي تلاه السيد ياسر عرفات في ختام الدورة الخامسة عشرة غير العادية للمجلس الوطني الفلسطيني، في الجزائر بتاريخ ١٥/١١/١٩٨٨ (راجع: فلسطين الثمורה، العدد ٧٢٦، تاريخ ١٩٨٨/١١/٢٠).

اختصاص الأرض الفلسطينية وإبادة الشعب الفلسطيني، بل وتهديد بالعدوان والتوسع الأراضي العربية المجاورة^(١). وهكذا يتم التوصل إلى صورة جديدة لإسرائيل، ولكن من دون قطع مع الصورة السابقة. فالاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة يفضح حقيقة إسرائيل ويخلص مزاعمها الأخية والديمقراطية، والتركيز عليه في رسم صورة إسرائيل ونشرها على الرأي العام الدولي يؤدي إلى نتائج أفضل من تلك التي يؤدي إليها التركيز على لاشعرية قيام إسرائيل.

لقد سجل إعلان الاستقلال، في تاريخ كفاح الشعب الفلسطيني تحولاً واضحاً في كيفية التعامل مع إسرائيل وبناء صورتها. ولكن هذا التحول لم يكن سوى نتيجة لتحول آخر كان يجري على أرض فلسطين، في الضفة الغربية وقطاع غزة، وقوامه عمل شعبي يرمي إلى جعل الاحتلال الإسرائيلي يشعر أنه احتلال، وليس أمراً مقبولاً، ومستباً مع مرور الزمن، وأنه احتلال بغيض، وحقير، وغالي الثمن. إن الصورة التي كانت إسرائيل تسمى بكل وسائلها إلى تثبيتها في خلفية المخيلة الفلسطينية هي غير الصورة التي كانت تسمى إلى نشرها، عن نفسها، في العالم. هذه كانت صورة الدولة الديمقراطية، المحبة للسلام، الأخذة بسبل التقدم العلمي والحضارة الغربية. أما تلك فكانت صورة الدولة القوية، الجبارة، التي لا تقهر ولا جدوى بالتالي من مقاومتها. وتلك الصورة كانت بالضبط الصورة التي عمل الكفاح الوطني الفلسطيني في أواسط الثمانينات حل تحطيمها في حملة الشعب الفلسطيني أولاً، مع الأمل في تحطيمها في حملة الشعب الإسرائيلي ثانياً. وقد كان للمقاومة الوطنية اللبنانية للاحتلال الإسرائيلي للبنان فضل كبير في دفع الكفاح الوطني الفلسطيني في هذا

(١) راجع: شؤون فلسطينية، العدد ١٨٨، كانون الثاني ١٩٨٨، ص ٨.

الاتجاه. فقد حطمت المقاومة الوطنية اللبنانية الخوف من البطش الإسرائيلي، وبددت عقدة الدونية أمام التفوق الإسرائيلي، وأظهرت أن خطط إسرائيل الاحتلالية قابلة للمراجعة والتراجع. فاندفعت حركة المقاومة الفلسطينية في الأراضي الفلسطينية اندفاعاً شامياً عارمة، وانطلقت الانتفاضة في كانون الأول عام ١٩٨٧. وكولاهما، لما أمكن للمجلس الوطني الفلسطيني أن يعلن حل العالم أجمع لإرادة الشعب الفلسطيني في السيادة والاستقلال على أرض فلسطين^(١).

من عام ١٩٦٨ إلى عام ١٩٨٨، تغيرت صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية. تغيرت كصورة رسمتها هيلة الشعب الفلسطيني، وتغيرت كصورة رسمتها، في هيلة الشعب الفلسطيني إسرائيل نفسها. وثمة علامات كثيرة تدل على أن تغيراً مولزماً يحدث في الإيديولوجية الإسرائيلية بخصوص صورة الشعب الفلسطيني، ولكن يطرأ شديد وعمر كبير. فالانتفاضة أصبحت في عامها السادس، ولم تنجح حتى الآن محاولات إسرائيل لاحتوائها ولا محاولات شفهيا من

(١) بين الدراسات الكثيرة عن الانتفاضة الفلسطينية، نجد التنوع بدراسة الدكتور علي الجبرائي، وهو أستاذ مساعد للعلوم السياسية في جامعة بيروت، التي صدرت تحت عنوان الانتفاضة والقيادات السياسية في الضفة الغربية وقطاع غزة (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٩). ومن الأفكار التي تحاول هذه الدراسة إثباتها فكرة التماسك والتلاحم بين القيادة الموحدة للانتفاضة وبين قيادة منظمة التحرير الفلسطينية: «صحيح أن جيلاً شاباً جديداً يقود الانتفاضة ميدانياً داخل الأرض المحتلة، ولكن الصحيح أيضاً أن هذا الجيل، وهو جيل معاناة نهر الاحتلال، أكثر التزاماً إيديولوجياً، وتطامراً تنظيمياً، وتقشراً لتمسك الشعب الفلسطيني بحقوقه الشرعية وهيبته التمهلية مما يعتقد أصحاب الرأي القائل بهيكلية هذا الجيل السياسي» من (١٣). وقد كان المجلس الوطني الفلسطيني قد سمر الفترة الثامنة عشرة المشار إليها سابقاً بدورة الانتفاضة والاستقلال الوطني، وركز كثيراً على الانتفاضة في إعلان الاستقلال وفي «البيان السياسي».

الداخل بل، عل العكس، تصاعدت أعمالها وتنوعت أساليبها ووسائلها، وترسخت قواعدها.

وهذا الواقع يسمح لنا أن نقول بأن شعباً يتخفى ضد العدو المحتل لبلاذه، تحت شعار الموت أو الحرية، لا يفعل سوى تحطيم صورة العدو المحتل واقعيّاً، بعد أن أفلح في تحطيمها نفسياً^(١).

(١) كان العام ١٩٩٣ عام معطف حقيقي في العلاقات الإسرائيلية - الفلسطينية. إذ أُنقِذت المفاوضات السرية بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية إلى اعتراف الواحدة بالأخرى وإلى اتفاق ١٣ أيلول المعروف باتفاق غزة - أريحا أولاً. ومن البديهي أن هذا الإنفاق، مع ما مهّد له وما رافقه وما لحقه، ينطوي على تغيير عميق في صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية، وأيضاً في صورة فلسطين والفلسطينيين في الإيديولوجية الصهيونية الإسرائيلية؛ تغيير يندرج في سلسلة تغيرات تستدعي دراسة موسّعة تناول لعبة الصور المتبادلة على مسرح الشرق الأدنى، في إطار ما بات يُعرف بالنظام الدولي الجديد إحتانية مضافة في [١٩٩٤/٦/٦].

مصادر نصوص الكتاب

- I - عناصر منهجية لدراسة معاني التصورات الإيديولوجية.
نشر في مجلة الفكر العربي، عدد ١٩٨٦/٤٢. وكان في الأصل إسهاماً
في أعمال ندوة عقدتها جامعة الدراسات العربية في التاريخ والجمع، في
اسطنبول، ٢٠ - ٢٢ تشرين الأول ١٩٨٤.
- II - هل دخلنا عصر نهاية الإيديولوجيات؟
مقالة منشورة في جريدة الحياة اللبنانية بتاريخ ١٨/١٢/١٩٩٠.
- III - مشكلة الحدود بين العقل والإيديولوجية
نشر في جريدة الحياة اللبنانية، على حلقات ١٢ - ١٧ حزيران
١٩٩٢. وكان في الأصل إسهاماً في أعمال ندوة حول العقل ومشكلة
الحدود عقدتها مؤسسة الملك عبد العزيز بالإشتراك مع الكوليج
الدولي للفلسفة، في الدار البيضاء ٢٨ - ٣٠ كانون الثاني ١٩٩٢.
- IV - التحولات الإيديولوجية والمأزق
مقالة موضوعية في صيف ١٩٩٢ ومنشورة في جريدة النهار البيروتية،
بتاريخ ١٢/٢٢/١٩٩٣.
- V - صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي
كتب أصلاً لندوة حول «صورة الآخر» نظمها الجمعية العربية لعلم
الاجتماع في تونس، نيسان ١٩٩٣، ثم نشر جزء منه في جريدة الحياة
اللبنانية بتاريخ ٩٣/١٠/٩٣، وجزء آخر في جريدة النهار البيروتية،
بتاريخ ٩٣/١٠/٨٥.

المقدمات

- تمهيد..... ٥
- I - عناصر منهجية للدراسة معاني التصورات الإيديولوجية..... ٩
- II - هل دخلنا عصر نهاية الإيديولوجيات؟..... ٣١
- III - مشكلة الحدود بين العقل والإيديولوجية..... ٣٧
- IV - التحولات الإيديولوجية والمأزق..... ٩٧
- V - صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي..... ١٠٥

صادر عن دار الطليعة



فلسفة

التاريخ الفلسفة - اسيل برودييه

- (١) الفلسفة اليونانية (طبعة ثانية)
- (٢) الفلسفة الهولندية والرومانية (طبعة ثانية)
- (٣) العصر الوسيط والنهضة (طبعة ثانية)
- (٤) القرن السابع عشر (طبعة ثانية)
- (٥) للقرن الثامن عشر (طبعة ثانية)
- (٦) القرن التاسع عشر ١٨٠٠ - ١٨٥٠
- (٧) الفلسفة الحديثة

الموسوعة الفلسفية (طبعة خامسة)

إعداد لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات
بإشراف م. روفانتال وب. بومدين

معجم الفلسفة

الفلسفة، المناظرة، المتكلمون، اللاهوتيون، المنطوقيون
إعداد جورج طرابايشي

شيفر: موسوعة علم الجمال (طبعة ثانية)

- المسهل إلى علم الجمال / فكرة الجمال

- اللون الرمزي / الكلاسيكي / الرومانسي

- فن المعمورة / النحت / الرسم / الموسيقى / الشعر

هيفل: علم ظهور العقل (طبعة ثانية)

ترجمة مصطفى صطوان

تطور الفكر الفلسفي (طبعة رابعة)

نوهود أويزمان

مداخل الفلسفة المعاصرة

شجرة الفلسفة منذ هيجل، الأفكار السياسية، التحليل النفسي، علم

العلم، الوجوديات، الظهورية، البنوية، الفكر النقدي

جماعة من المؤلفين

إعداد وترجمة د. خليل أحمد خليل

رسالة في اللاهوت والسياسة (طبعة ثالثة)

سبينوزا

الوجود والقيمة

سامي خرطيل

موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر

هيجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو

د. عبد الرزاق الدواحي

الحقائيقا، العلم والايديولوجيا

عبد السلام بنعبد المال

التطور والشبهة في الأخلاق

د. حسام محي الدين الإبري

البعد الجمالي

نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية

هوبرت ماركيز

لرستو

الفرد والمجتمع

ترجمة د. هزرت قرني

فلسفة ديكرت ومنهجه (طبعة ثانية)

نظرة تحليلية ونقدية

د. مهدي فضل الله

بدايات التفلسف الإنساني

الفلسفة ظهرت في الشرق

د. مهدي فضل الله

هيجل والهيكلية

رينيه برتر

ترجمة: د. فؤاديس المكارم

يقام النظرية الفلسفية

دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة

د. محمد رقيدي

العقلانية المعاصرة بين النقاد والحقيقة

(طبعة ثانية ممتدة)

د. سالم يونس

فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع

د. سالم يونس

الزمن التاريخي

من التاريخ الكلي إلى التاريخ القطبي

د. سالم يونس

الانقلاب والسملة

دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر

محمد الشيوخ

أضواء فلسفية على مسألة الحرب البعثية

د. أنطوان خوري



هذا الكتاب

□ في هذا الكتاب يتابع الدكتور ناصيف نصار واحداً من أهم مشاريعه، وأعني به درس الظاهرة الأيديولوجية وآليات فعلها في الحياة الإجتماعية، ومواكبة مسار التنازع بين العقل والأيديولوجية مواكبة تحليلية نقدية، بغية التعرف الموضوعي على حقائق الأيديولوجية وحدودها، وبالتالي فضح لعبتها برمتها، وذلك تحريراً للعقل العلمي والفلسفي من هيبتها وسطوتها، وتعزيزاً لقدراته على تشخيص تجلياتها المتلونة ومحاکمتها بحكمة غير أيديولوجية.

□ تعالج نصوص هذا الكتاب موضوعات عدة، غير أن الباحث على كتابتها واحداً: إزادة تطوير العقل والعقلانية والانتصار لها حتى يتمكن من النمو بحرية بعيداً عن شبكات الإغراء والإلحاء التي تسجها الأيديولوجية.

□ في دراسات هذا الكتاب لا يفصل الوعي المنهجي عن الوعي النظري المنتج؛ وهي وإن كانت إضافات لدراسات سابقة، إلا أنها أبعد ما تكون عن الإعادة والتكرار: إنها دراسات مفتحة على الجهد في التجربة وفي المعرفة، وفاتحة لأفاق جديدة، نظرية وتطبيقية.

□ المؤلف:

- أحد أبرز المفكرين الفلاسفة في العالم العربي اليوم.
- اشتغل بالتعليم في الجامعة اللبنانية، منذ عام ١٩٦٧، وحاضر في جامعات عدة، عربية وأوروبية.
- من مؤسسي الجمعية الفلسفية العربية التي مقرها عمان.
- حالياً عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية.

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت